

التراث العربي

مَجَلَّةُ فَصْلِيَّةٍ مُحَكَّمةٍ تَصُدُّرُ عَنْ اِتْهَارِ الْكِتَابِ الْعَرَبِ بِدِسْنُورِ

أُولَئِكَ

في هذا العدد

المقعن الكندي الشاعر الجميل النبيل
د. أحمد دهمان
شهاب الدين الشواه شاعر حلب في العصر الأيوبى د. أحمد طعمة الخطبي
تطور المنهج العلمي التجريبي عند علماء المسلمين د. سعد الدين خرفان



تراث العرب

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

رئيس التحرير

د. محمود الريداوي

المدير المسؤول

د. حسين جمعة

هيئة التحرير:

د. وهبة الزحيلي د. محمد هيثم الخياط د. علي أبو زيد
د. شوقي أبو خليل . د. نبيل أبو عمشة . د. عبد اللطيف عمران . د. وليد مشوح

الإخراج الفني: أسمى الحوراني

الراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق — ص. ب (٣٢٣٠)

فاكس: ٦١١٧٢٤٤

البريد الإلكتروني — E-mail : aru@net.sy / aru@tarassul.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu-dam.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



اتحاد الكتاب العرب
Arab Writers Union
Damascus

مكتبة لسان العرب

شوط النشر

- 1-لن تكون البحوث تراثية، لو نصب في باب التراث.
- 2-لن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.
- 3-التقىد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتثريج، وتحقق السلامة اللغوية.
- 4-لن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة برعلى وجه واحد من الورقة.
- 5-الا تزيد عن ثلاثين صفحة.
- 6-لن تراعي علامات الترقيم.
- 7-توضع المؤشى في لظل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
- 8-يشتمل في آخر البحث فهرس المصادر والبرامج وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثل: (طبقات فحول النساء: ابن سلام - تج. محمود شاكر - القاهرة - مط. العدny - ط. 3، 1974).
- 9-يقدم للباحث ملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.
- 10-يمكن أن تنشر المجلة تصوياً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.
- 11-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.
- 12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، وبيلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار لهم.
- 13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبر عن آراء كتابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
- 14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشتراك السنوي

— داخل القطر للأفراد	: ٨٠٠ ل.س.
— في الأقطار العربية للأفراد	: ٢٥٠٠ ل.س أو (٥٠) دولاراً أميركيّاً
— خارج الوطن العربي للأفراد	: ٣٠٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركيّاً
— الدوائر الرسمية داخل القطر	: ١٠٠٠ ل.س.
— الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: ٣٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركيّاً
— الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: ٣٥٠٠ ل.س أو (٧٠) دولاراً أميركيّاً
— أعضاء اتحاد الكتاب	: ٢٥٠ ل.س.

الاشتراك يرسل حواله بريدية أو شيكًا يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

-- المحتوى --

٧	د. محمود الرباداوي	١	الافتتاحية . دمشق في عيون التراجمين .
٥	د. محمد شفيق البيطار	٢	مخالفة القياس النحوى في شعر الأعشى
٢٩	د. محمد عبد الله قاسم	٣	مما هلك من أساليب الإغراء قول العرب (كتب عليك كذا)
٥٩	د. محمد عطية محمد علي	٤	أوضاع لغوية على كتاب (قصص الأنبياء والمرسلين)
٩٣	د. شوقي المعرى	٥	أسلوب العطف (إعادة صياغة)
١٢١	د. أحمد طعمة الحلبي	٦	شهاب الدين الشواء شاعر حلب في العصر الأيوبي
١٣١	د. أحمد دهمان	٧	المقتن الكندي: الشاعر الجميل النبيل
٤١	عبد العزيز ابراهيم	٨	أبو قطيفية: عمرو بن الوليد بن عقبة
٥٥	علياء الداية	٩	ملامح الجمالى والدينى في شعر أبي سحق الإلبيري الأندلسى
١٧٧	د. ماجدة حمود	١٠	صورة الآخر لدى ابن قتيبة
٢٠١	د. خالد بسندى	١١	تعدد المصطلح وتداخله (قراءة فيتراث اللغوى) (٢)
٢٢٥	د. سعد الدين خرفان	١٢	تطور النهج العلمي التجريبى عند علماء المسلمين
٢٤٣	أ. مسعود بودوخة	١٣	السياق عند البلاغيين: ملامحه وتطبيقاته
٢٥٧	د. عزة السيد أحمد	١٤	وظيفة الفن عند ابن خلدون
٢٧٧	التحرير	١٥	أخبارتراث





مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

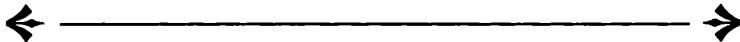
lisanearb.com رابط بديل



الافتتاحية

دمشق في عيون التراثيين - ٣ غوطة دمشق

الدكتور: محمود الربداوي



كثيرة هي الكتابات التي دارت موضوعاتها حول دمشق، كان بعضها على شكل كتب ومؤلفات كبيرة استغرقت مجلدات كثيرة، وكان بعضها على شكل مقالات وبحوث رصينة كتبت بأقلام وراءها خبرات عديدة من الممارسات الكتابية، تناول بعضها في بطون المؤلفات المتخصصة، وتناولت بعضها الآخر في ثابيا المؤلفات ذات الصبغة العامة الشاملة وتناولت مستويات بعضها بين المقالة الصحفية في المجلات والصحف اليومية التي تملأ الزوايا الثقافية في مثل هذه الإصدارات، ومستوى البحث (الأكاديمي) الذي يتخصص أحياناً وينتظم في شمولية المعالجة حتى يرقى إلى مستوى الرسائل الجامعية، وتتنوع اهتمامات الكتاب عن دمشق فأخذت مسارات متعددة بين تاريخية وجغرافية واجتماعية واقتصادية وثقافية، وأحياناً تجمع كل تلك الاهتمامات ببحوث ومقالات شاملة، يقدمها كتاب عرب أو كتاب مستعربون.





ومسوغ هذه الكثرة في التأليف أن دمشق جديرة بذلك الاهتمام لعراقتها في رحم التاريخ، ولموقعتها على سطح جغرافية العالم، ولأنوارها الحضارية التي قامت بها، وللشعوب المتنوعة التي مرت عليها وتركت بصماتها وسماتها على أديمها، كل ذلك خلدها وجعلها تصمد على الرغم من عادات الدهر وصروف الزمان، وتقلب الأحداث التاريخية، فظلت المدينة العريقة التي أكسيتها عراقتها الثبات واستيعاب الموجات الحضارية التي تناوبت عليها من الشرق ومن الغرب، وحتى من الشمال والجنوب، دمشق هذه أخذت من حضارات الأمم التي مرت عليها الشيء الكثير، وأعطت تلك الحضارات شيئاً أكثر. وظلت تواصل العطاء للأجيال حيلاً بعد جيل، ولكنها تتلاشى صورة دمشق المعطاء عبر التاريخ جدير بمن يكتب عن دورها الحضاري أن يتبعن — ولو جزئياً — صورة دمشق في حقبة من حقب التاريخ ودورها الحضاري والإنساني والتراثي أيام جيل يهده اجتياح العولمة التي من صفاتها السلبية اقلاق جذور الحضارات المحلية، وتنطية الخصائص الإقليمية والعرقية وتغفيتها، والتحول دون تواصل الأجيال بما حصلته الأمم من مكتسبات تاريخية وحضارية وإنسانية.

من هذا المنظور نكتب عن دمشق، التي فتن بها العرب الذين خرجوا من جزيرة تنرامي فيها كثبان الرمال، وكلما انتهت صحراء ثلثها صحراء أكبر منها، أرض قليلة المياه تصل مياهها إلى حد النزرة، فلما فتحوا بلاد الشام ترامت في أرض فتوحاتهم أنهار عظيمة تتساب عبر سهول خصبة، منها نهر الأردن واليرموك والنهران الكبيران اللذان تجاورهما أنهار أصغر منها تتفرع في أرض الجولان وتتحدى إلى بحيرة طبرية، بعضها بارد عنب زلال، يعيش عليه الإنسان والحيوان، وبعضها ساخن حار مفعّم بالعناصر المعدنية، اتخاذها للاستشفاء والاستحمام، ولكنهم ما إن أمعنوا في السير شمالي حتى اعتبرضتهم دمشق ونهرها المسمى بنهر (بردى) وفروعه في دمشق وما يجاورها من أرض (الغوطة) فذهب الفاتحون بما أفاء الله عليهم من بلاد هي جنة الدنيا، ودخلوا أقدم مدينة ثبت عمرانها على وجه الأرض تحفها (غوطتها) التي تناقلوا الأخبار عن جمالها، فنقل ياقوت الحموي قول أبي بكر

الخوارزمي:

جانان الدنيا أربع، غوطة دمشق، وصعد^(١) سمرقند، وشعب بوان^(٢)، وجزيرة الأبلة^(٣)، والغوطة وصفها الاصطخري (ابراهيم بن محمد الاصطخري متوفى في النصف الأول من القرن الرابع الهجري) في كتابه: الممالك والممالك، وهو يتحدث عن (جند دمشق) قال: «أما جند دمشق، فإن قصبتها مدينة دمشق، وهي أجل مدينة بالشام كلها، وهي في أرض واسعة، تحيط بها مياه كثيرة، وأشجار متصلة، وتسمى تلك البقعة (الغوطة) عرضها مرحلة في مرحلتين، ليس بالمغرب مكان أنجز منه، ومخرج مائتها من تحت كنيسة يقال لها الفيجة» وأول ما يخرج مقداره ارتفاع ذراع في عرض باع، ثم يجري في شعب تتجذر فيه العيون،

(١) صند سمرقند: كورة عجيبة، قصبتها سمرقند، وهي قرية متصلة خلال الأشجار والبساتين من سمرقند إلى قريب من بخارى، وهي من أطيب أرض الله، كثرة الأشجار، غزيرة الأنهر، متغيرة الأطباق، فصند سمرقند إذا أنجزه البلدان والأماكن المشهورة المذكورة، وقد فضل الاصطخري الصند على الموطنة والأبلة والشعب، قال: لأن الغوطة التي هي أنجز الجميع إذا كنت بدمشق ترى بعينيك على فرسخ لو أفل جبالاً فرقعاً من الثبات والشجر، وأمكنة خالية عن المساراة والحضراء، وأكمل النجز ما ملا الصحراء، وأما نهر الأبلة فليس بها ولا بنواحيها مكان يستطير النظر منه، وليس بها مكان على، فلا يدرك البصر أكثر من فرسخ، ولم يذكر شعب بوان.

(٢) شعب بوان: بارض قارس، بين أرجان والتوبنجهان، وهو أحد متبرعات الدنيا المشهورة بالحسن وكثرة الأشجار، وتدفق المياه، وكثرة نوع الأطباق، فيه شجر الجوز والتبيون، وجميع الفواكه النابتة في الصحراء، وقد أجاد المتنبي في وصفه عندما قال:

بمنزلة للربيع من الزمان غير بـ الوجه والـ يريد والـ لسان نـ اثيرـ اـ ثـ رـ مـ نـ الـ بـ تـ سـ انـ بـ تـ بـ بـ وـ قـ نـ بـ لـ اـ لـ اـ نـ اـ نـ صـ لـ لـ لـ حـ اـ حـ فـ وـ اـ يـ دـ يـ اـ فـ وـ اـ نـ اـ جـ اـ بـ اـ نـ اـ غـ اـ بـ اـ اـ نـ اـ نـ اـ اـ زـ اـ خـ اـ نـ اـ وـ نـ اـ سـ اـ حـ اـ لـ بـ يـ اـ اـ غـ اـ نـ اـ هـ اـ دـ اـ يـ سـ اـ بـ اـ لـ بـ اـ اـ عـ لـ كـ مـ فـ اـ رـ قـ اـ مـ مـ اـ نـ اـ مـ اـ	مـ فـ اـ نـ اـ لـ شـ بـ طـ بـ طـ اـ فـ سـ اـ فـ المـ غـ اـ وـ لـ كـ نـ لـ لـ قـ تـ بـ اـ عـ رـ بـ اـ فـ يـ فـ هـ اـ وـ اـ قـ اـ شـ رـ مـ نـ هـ اـ فـ اـ فـ يـ تـ بـ اـ لـ هـ اـ اـ ثـ مـ رـ تـ شـ يـ رـ بـ لـ اـ كـ مـ نـ هـ وـ اـ نـ وـ اـ وـ اـ تـ مـ لـ بـ بـ اـ حـ اـ حـ صـ اـ اـ لـ اـ زـ اـ غـ اـ نـ اـ حـ اـ حـ اـ حـ اـ وـ مـ نـ بـ اـ شـ بـ اـ حـ اـ حـ وـ جـ اـ حـ اـ يـ قـ وـ لـ بـ شـ بـ بـ وـ اـ نـ حـ صـ اـ اـ بـ وـ كـ اـ مـ سـ اـ مـ اـ نـ اـ مـ اـ حـ اـ
--	---

(٣) والأبلة: بلدة على شاطئ دجلة البصرة العظمى، في زاوية الخليج الذي يدخل إلى مدينة البصرة، وهي أقلم من البصرة، وقيل: ما رأيت لرضا مثل الأبلة مسافة، ولا أغنى نطفة، ولا لوطاً مطبة، ولا لربح لتساجر، ولا أغنى لعائذ، وقيل الأصمعي: جنان الدنيا ثلاثة: غوطة دمشق، ونهر بلخ، وأنهر الأبلة، وقد نسب إلى الأبلة جماعة من رواة العلم.

فيأخذ منه نهر عظيم أجراء يزيد بن معاوية، يعرض في كثير من الأماكن، ثم يستنبط منه نهر المزة ونهر القنوات، ويظهر عند الخروج من الشعب بموضع يقال له النيرب، ويقال إنه المكان الذي قال الله فيه: (أويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين). [المؤمنون آية ٥٠]، ثم يبقى من هذا الماء عمود النهر فيسمى (بردى) وعليه قطرة في وسط مدينة دمشق، لا يعبرهراكب غزارة وكثرة، فيفضي إلى قرى الغوطة، ويجري الماء في عامة دورهم وسکهم وحماماتهم^(١).

ووصف (الغوطة) محمد بن المصطفى بن الراعي، في كتابه: البرق المتألق في محاسن جل^(٢). فقال «هي كورة تشمل على عدة قرى، مشتبكة الأشجار، متدققة الجداول والأنهار، وهي إحدى الجنان الأربع، لكنها في الحسن أزهى وأبدع، مغوفة بالبساتين الزاهية. والرياض التي بأنواع الرياحين زاهية، حتى زدت علىسائر الرياض، وسلم جوهر مياها من شوابئ الأعراض. فغدت حدائقها ملئتم شفاه الأنهر، وألواحها معترضة وفود قبائل الأطيار، وقد أحاط بأكفافها الماء إحاطة المراسف باللمى، والهالة بالقمر، والكمامة بالزهر، قال المرحوم السيد عبد الرحمن بن حمزة:

أضحي بها عيش النزيل رغيدا
ما شاد في (ذات العماد) عمودا
تدع الخلبي بشجوها معهودا
فيها التقى لوردا ترديدا

للغوطة الغناء أشرف ربوة
فلو أن شداد بن عاد حلها
غنت بها للورق كل مذهبة
فكأنما غنى الغريب من مغبة

وقال أيضاً:

إلى أرضها الميثاء مسرى تفرجي
مدارج داري الصبا المتراج
سقى الله أيامه بغوطة جل^٢
إلى ثلاث السفح من (قاسيونها)
وقال الميدومي في كتابه (لطائف الأعاجيب): كان بغوطة دمشق أشجار تحمل الواحدة منها أربع فواكه كالمشمش والخوخ والنفاح والكمثرى، وبها ما يحمل الثالث، وألقهن اللونان من الفاكهة، قلت - والقاتل هو الميدومي - وهذا موجود إلى يومنا هذا، فإني رأيت بها

(١) المسالك والمعالم، للأصطغري، ص، ٤٥.

(٢) البرق المتألق في محاسن جل^٢. تأليف محمد بن مصطفى بن الراعي (١١١٩ - ١١٩٥) هـ. تحقيق: الاستاذ محمد ادريس الجابر مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، سنة ٢٠٠٨ م من ١٥٣.

الكرمة الواحدة تطرح العنبر الأبيض والأسود والأحمر، ورأيت بوادي النيربين شجرة توت تطرح التوت الأبيض والأسود. وهذا من صنعة الفلاحة يسمى (التطعيم).^(١) ولكن الجدير بنا أن نقف عنده الآن، ونحن نتحدث عن (غوطة دمشق) الكلمة التي نقلها صاحب (عيون التوارييخ) وهو يتحدث عن بناء (اسكيندر ذي القرنين)^(٢) لدمشق؛ لأن الأسطورة تزعم أن الاسكيندر كان له غلام يسمى (دمشق) أو (دمشق) فأمره ببناء مدينة تغير له موقعها، فقال صاحب عيون التوارييخ:

«وذلك لما رجع (الاسكيندر) من المشرق، وعمل السد بين أهل خراسان وبين ياجوج وماجوح، وسار بريدي المغرب، فلما بلغ الشام وصعد على عقبة (ثمرة) نظر إلى هذا المكان الذي فيه اليوم (دمشق)، فوجده وادياً يخرج منه نهر جار وغيضة أرز، فلما رأها ذو القرنين ورأى اجتماع الماء بواديها، فأخذ الاسكيندر لغلامه (دمشق) فأمره أن ينزل بها، وكان أمينة على جميع ملكه، فنزل هو والاسكيندر في موضع القرية المعروفة (ببلدا)، وهي من غيضة الأرز على ثلاثة أميال. وأمره أن يحفر في ذلك الموضع حفيرة، فلما فعل ذلك، أمر أن يرميها بالتراب الذي حفر منها، فلما رد التراب إليها لم يملأها، فقال للغلام: ارحل بنا فلابني كنت نويت أن أؤسس في هذا المكان مدينة، فبان لي ما يصلح أن يكون هنـا مدينة؛ فإنه ما يكفي أهلـها زرعـها، فلما رحل الاسكيندر عنها وصار إلى (البنتية)^(٣) (حوران)، وأشرف على تلك السعة، ونظر إلى أرضـها الحمراء، فأمر بتناولـه من ذلك التراب، فلما لمسـه بيـده أعجبـه، ورأـيـ لونـه كالازـعـرانـ، فأـمـرـ بالـنـزـولـ هـنـاكـ، وـأـنـ يـحـفـرـ حـفـيرـةـ. فـلـماـ حـفـرـتـ أـمـرـ بـرـدـ التـرـابـ فـرـدـوهـ، فـضـلـ مـنـهـ ثـلـثـةـ، فـقـالـ «الـاسـكـينـدرـ» لـالـغـلـامـ (ـدـمـشـقـ)ـ: إـرـجـعـ إـلـىـ الـمـوـضـعـ الـذـيـ بـهـ الـأـرـزـ، وـأـنـزـلـ الـوـادـيـ، وـاقـطـعـ الـأـشـجـارـ الـتـيـ عـلـىـ حـافـاتـهـ، وـابـنـهـ مـدـيـنـةـ وـسـمـهـ باـسـمـكـ، فـهـنـاكـ يـصـلـحـ أـنـ يـكـوـنـ مـدـيـنـةـ، وـهـنـاـ يـصـلـحـ أـنـ يـكـوـنـ زـرـعـهـ، فـإـلـهـ يـجـزـئـهـ وـيـكـوـنـ مـنـهـ مـيـرـتهاـ. بـعـنـيـ الـمـاـكـنـ الـمـسـمـيـ بـحـورـانـ وـالـبـنـتـيـةـ. فـرـجـعـ الـغـلـامـ (ـدـمـشـقـ)ـ إـلـىـ الـغـيـضـةـ وـاخـتـطـ بـهـ الـمـدـيـنـةـ، وـجـعـ لـهـ ثـلـثـةـ أـبـوـابـ: الـأـوـلـ «ـبـابـ جـيـرونـ»ـ، وـالـثـالـثـ «ـبـابـ البرـيدـ»ـ، وـالـثـالـثـ «ـبـابـ الـفـرـادـيـنـ»ـ، وـهـذـاـ الـقـدـرـ هـوـ الـمـدـيـنـةـ، فـإـذـاـ أـغـلـقـتـ هـذـهـ ثـلـثـةـ الـأـبـوـابـ أـغـلـقـتـ الـمـدـيـنـةـ وـتـحـصـنـتـ.

(١) نزهة الأنام في محاسن الشام. تأليف عبد الله بن محمد البكري المسمقي (٨٤٧ - ٨٩٤هـ)، تقديم وإعداد وضبط: خيري الذهي، وزارة الثقافة السورية، سنة ٢٠٠٨.

(٢) جاء ذكر (ذي القرنين) في القرآن الكريم، في سورة الكهف، الآية ٩٣.

(٣) البنتية: ناحية في جنوب دمشق، وقيل هي قرية بين دمشق وأندرعت (درعا) وكان أبواب النبي (ع) منها، وضررية لأن في قرية تسمى (الشيخ سعد) في حوران.



وخارج الأبواب مرعى ونباتٌ وأعشابٌ وما أشبه ذلك. وكان قد بني له فيها كنيسة يعبد الله تعالى فيها، وهي الموضع الذي هو الآن الجامع. وقيل إن الذي بنى الكنيسة اليونان^(۱). وقيل بل وسعوها هم وکبروها على ما هي عليه اليوم من الجامع المعمور بنكر الله تعالى.

وسكنها «دمشق» واستمر بها إلى أن مات فيها، وبه عرفت سميته، غير أن طول الأزمنة، وتغير الأحوال، واختلاف الألسنة حذفت شينه وسكنت قافه فقيل (دمشق)، وقيل إنما اسمه دمشق وبه سمي^(۲) والذي دفعني أن أقول: — قبل قليل — والجدير بنا أن نقف عنده الآن، ونحن نتحدث عن غوطة دمشق، ما ذكرتني به حكمة الاسكندر — وهو رجل حكيم كما ذكره القرآن — وبعد نظره إذ أمر غلامه بتجربة صلاحية التربتين للبناء — في أرض دمشق الحالية — والزراعة في أرض البشّية وحوران، وترتبتها الحمراء كالزعرافان، فتكلّفت طبيعة التجربتين عن صلاحية كلِّ منها إما للبناء أو للزراعة، وكأنني بالتاريخ يعيد نفسه، ويويد بعد نظر الاسكندر، تذكرت ذلك في عصرنا اليوم عندما تزايد اتساع دمشق، فهجمت البيروت (الإسمانية) والمصانع على أرض الغوطة، فقطعت أشجار الفاكهة فيها، وأقامت الأبنية الضخمة على أرضها الخصبة، فحرمت مدينة دمشق من فواكه الغوطة وحضارتها، ولو لا أن قيَّض الله لدمشق، أرض (البشّية وحوران) — كما تبَّأ الاسكندر، بتمويل دمشق بما تحتاج إليه من الفواكه والخضار (الميرة) بالحبوب ومشتقاتها لعانت المدينة الآخذة في الاتساع، وتزايد عدد السكان أزمة كبيرة في أنهاها الغذائي، الذي يستتبع تزايد أسعار لقمة العيش، ولكن العناية الإلهية تخلق العباد، وتخلق لها أرزاقها، بحكمة التكامل في طبيعة الأقاليم تربة وسكاناً واقتصاداً.

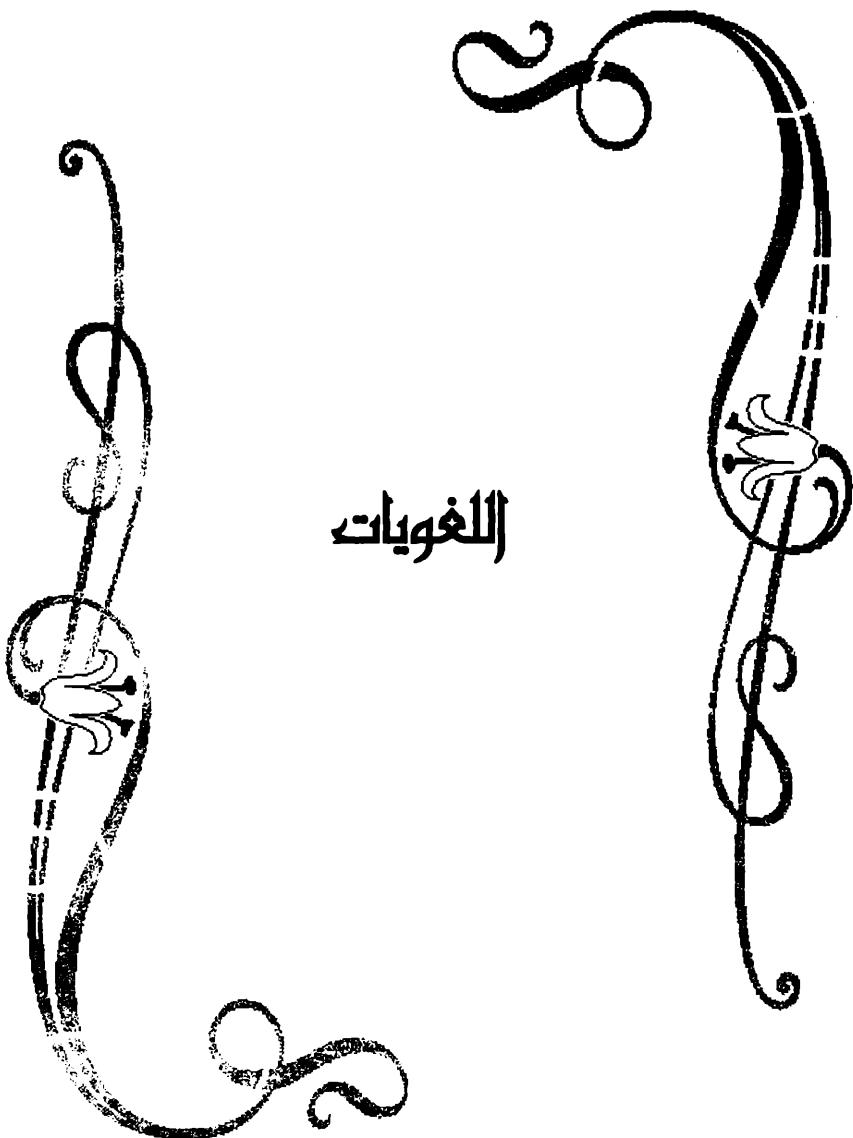
وللمزيد من المعلومات عن (غوطة دمشق) يمكن مراجعة كتاب (معجم البلدان) ليساقوت الحموي، وغوطة دمشق كرد على، والكتابات المتناثرة في كتب التاريخ والجغرافية والأدب، وما أكثرها في المكتبة العربية.



(۱) اليونان هم السلوقيون ورثة الاسكندر.

(۲) نزهة الأنام في محسن الشام، للبدري الدمشقي، ص ۲۸/۲۹.

اللغويات



مخالفة القياس التّنحويّ في شعر الأعشى

د: محمد شفيف النبطار^(١)



تمهيد:

هذا مقال ثانٌ يتناول أحد فروع مخالفة القياس في شعر الأعشى، فقد سبقه مقال عن مخالفة القياس اللّغوي في شعره، ووعدت بأن أتبعه مقالين يتناول أحدهما مخالفة القياس التّنحوي، ويتناول الثاني مخالفة القياس العروضي؛ وتحذّثت في تمهيد المقال السابق عن القياس ومخالفته، وعن الأعشى، فأغنى ذلك عن التكرير هنا.

مخالفة القياس التّنحويّ في شعر الأعشى :

تكثرُ وجوه المخالفة في هذا الباب من أبواب مخالفة القياس في شعر الأعشى؛ فتجده يستخدم الحرف مكان حرف آخر، أو يستخدم الحرف أو الاسم أو الفعل في غير مكانه الذي وضع له؛ ويصرف مala بصرف، أو يترك صرف ما ينصرف؛ ونجده عند القلب المعنوي، والتصرّف بالضمائر؛ ونجده ترك إعمال ما حقه أن يَفعَل، وإعمال ما حقه ألا يَفعَل؛ ونجده ترك حرف ما يجب حذفه، وحذف ما لا دليل عليه، أو ما يجب إثباته؛ ونجده يخالف مذهب العرب في تركيب الجملة،

(١) باحث جامعي سوري.



من تقديم وتأخير، واستعمال بعض الصيغ على غير ما تستعمله العرب، وزيادة حرف حيث لا تزدده، ووضع المفرد بدل الجمجم، والجمع بدل المفرد، وغير ذلك من أمور.

فهو يستخدم بعض الحروف مكان بعض، نحو استخدام (في) مكان (الباء)، في قوله^(١):
رَبِّيْ كَرِيمٌ لَا يَكْتُرُ نَعْمَةً وإذا تنوّه في المهاجر أنسدا
 أي: إذا سئل بكتاب الأنبياء أجاب؛ ولم تتجه إليه الضرورة الشعرية، ولكن مما سماه ابن قتيبة «خول بعض الصفات مكان بعض»^(٢).

ويستخدم (الباء) في مكان آخر بمعنى (في)، وذلك قوله^(٣):

مَا بَكَاءُ الْكَبِيرِ بِالْأَطْلَالِ وَسُؤْالِي فَهُنْ تَرَدُّدُ سُؤَالِي

بريد: ما بكاءُ الكبير في الأطلال.

ومنه استخدامه (عن) مكان (في)، قال ابن هشام في ذكر المعاني التي تأتي عليها (عن):
السَّائِسُ: الظَّرْفِيَّةُ، كَفُولَهُ [الأَعْشَى]^(٤):

**وَأَسِ سَرَّاهُ الْحَمِيْ حَذَّثَ لَقِيَتُهُمْ وَلَا تَكُونُ عَنْ حَذَّلِ الرِّبَاعِيَّةِ وَأَنْتَا
 ... لَأَنْ [وَنِي] لَا يَتَعَدَّ إِلَّا بِـ [فِي]، بَدْلِيلٌ [فَوْلَا تَنِيَّا فِي ذَكْرِي]، وَالظَّاهِرُ أَنَّ مَعْنَى [وَنِي] عَنْ
 كَذَا] جَاؤَهُ وَلَمْ يَدْخُلْ فِيهِ، وَ [وَنِي فِي]: نَخْلُ فِيهِ وَفَرْ**^(٥).

ومنه أنه يجزم بأداء النصب (لن)، قال^(٦):

أَكُونُ امْرَأًا مِنْكُمْ عَلَى مَا يَنْبُوكُمْ وَلَنْ يَرَى أَغْذَاؤكُمْ قَرْنَ أَغْضَبَهَا
 فجزم الفعل (برى) بـ (لن) بدليل حذف حرف العلة من آخره؛ فاشتبهت عليه (لن) بـ (لم)
 لاشتراكمها في التخول على المضارع وتفيه.

ومن ذلك استخدامه (الكاف) اسمًا، في قوله^(٧):

هُلْ يَتَهَوَّنُ وَلَنْ يَنْهَى ذُوِّي شَطَطٍ كَالْطَّغْنِ يَذَهَبُ فِيهِ الزَّيْتُ وَالْفَقْلُ
 قال ابن جنی: «الكاف هنا موضع اسم مرفوع، فكانه قال: ولن ينهى ذوي شطط مثل الطعن،
 فترفعه ب فعله»^(٨)، فالأشعى يستخدم الكاف مرادفة لـ (مثل)، وقد جوزه كثير من النحوين، ومنهم

(١) الديوان (٢٧٩)، وروايته: «ولذا يتأثر بالمهارق...». ولم رواية: «ولذا تتوحد في المهاجر» فهي رواية ابن قتيبة.

(٢) ابن الكاتب (٥١٠)، وبريد ابن قتيبة بـ (الصفات) حروف الجر.

(٣) الديوان (٥٣).

(٤) الديوان (٣٧٩).

(٥) مني الليب (١٥٩).

(٦) الديوان (١٦٧).

(٧) الديوان (١١٣).

الأخفش والفارسي وأبن جنِي كما يظهر من كلامه السابق، وأنكره ابن هشام، فقال: «ولو كان كما زعموا لسمع في الكلام مثل: مَرَأْتُ بِكَالْأَسْدِ»^(١) فهو يذكر وقوعها اسمًا لأنها لم ترد كذلك في غير الشعر، ولذلك هي عنده وعند سيبويه والمحققين من النحوين «لَا تَقْعُ إِلَّا فِي ضرورةِ الشِّعْرِ»، كقوله:

«يُضْنِحُكُنْ عَنْ كَالْبَرْدِ الْمُنْهَمِ»^(٢)

واستشهد ابن عسفور ببيت الأعشى شاهدًا على جواز إيدال الحكم من الحكم للشاعر ضرورة^(٣):

وَمِنْ ذَلِكَ اسْتِخْدَامُهُ (هَذَا) طَرْفًا لِلزَّمَانِ، وَهِيَ طَرْفٌ لِلْمَكَانِ، قَالَ^(٤):

لَاتْ هَنَّا ذِكْرٍ جَبَّرَةً لَمْ مِنْ جَاءَ مِنْهَا بِطَائِفِ الْأَهْوَالِ
قال في القاموس: «هَنَا وَهَهُنَا: إِذَا أَرَدْتَ الْقُرْبَ، وَهَنَا وَهَهُنَا وَهَذَاكَ مفتوحاتِ مشدّدات: إذا أَرَدْتَ الْبَعْدَ... وَيَقَالُ ... لِلتَّبْيَضِ: هَذَا، وَهَنَا؛ أَيْ تَقْعُ بَعْدًا»^(٥) وليس فيما ذكره ما يدل على أنها تأتي لتدل على الزَّمَانِ، والشاعر يريد: ليس الوقت وقت ذكرها، فاراد الزَّمَانِ.

وَمِنْ هَذَا أَنَّهُ اضطُرَّ إِلَى اسْتِخْدَامِ طَرْفِ الْمَكَانِ (سَوَاءً) أَسْمًا، قَالَ^(٦):

نَجَانَفُ عَنْ جَوْ إِيمَامَةِ نَافَتِي وَمَا قَصَدْتُ مِنْ أَهْلِهِمَا لِسَوَاءِكَا فَأَدْخُلْ عَلَيْهَا حَرْفَ الْجَرِّ، وَأَخْرُجْهَا عَنِ الظَّرْفِيَّةِ ضَرُورَةً، فَأَصْبَحَتْ بِمَعْنَى (الغَيْرِكَ)، وَهَذَا هُو مذهب سيبويه والجمهور، فهم عندهم طرفُ مكان ملازم للنَّصْبِ، لَا يُخْرِجُ عَنِ ذَلِكَ إِلَّا فِي الضَّرُورَةِ^(٧)، قال سيبويه: «وَجَعَلُوا [إِي الشِّعْرَاءِ] مَا لَا يُجْرِي فِي كَلَامِ الْعَرَبِ إِلَّا طَرْفًا بِمَنْزِلَةِ
غَيْرِهِ مِنِ الْأَسْمَاءِ... قَالَ الأَعْشَى: (الْبَيْتُ)»^(٨)، وَقَالَ فِي بَابِ مَا يَنْتَصِبُ مِنَ الْأَكْرَمَانِ وَالْوَقْتِ: «وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا: هَذَا سَوَاءُكَ، وَهَذَا رَجُلُ سَوَاءُكَ؛ فَهَذَا بِمَنْزِلَةِ مَكَانَكَ، إِذَا جَعَلْتَهُ فِي مَعْنَى بَدَائِكَ،
وَلَا يَكُونُ أَسْمًا إِلَّا فِي الشِّعْرِ؛ قَالَ بَعْضُ الْعَرَبِ: لَمَّا اضطُرَّ فِي الشِّعْرِ جَعَلَهُ بِمَنْزِلَةِ (غَيْرِ) قَالَ...»

(١) سر صناعة الإعراب (٢٨٢).

(٢) مفني اللبيب (١٩٦).

(٣) المصدر نفسه (١٩٦). وبيت الرُّجز للمجاج في ديوانه ٣٢٨:٢.

(٤) ضرائر الشعر لابن عسفور (٣٠١).

(٥) الديوان (٥٣).

(٦) القاموس: (هذا).

(٧) الديوان (٣٩).

(٨) مفني اللبيب (١٥١).

(٩) كتاب سيبويه (١: ٣١ - ٣٢).



الأعشى: (البيت)«)، وعلى هذا الذي ذهب إليه سيبويه والبصريون جعل ابن عصفور^(٢) والقرزاز^(٣) القبرواني^(٤) والرضي الإستراباذي - فيما نقل عنه البغدادي^(٥) - استعمال الأعشى (سواء) اسمًا ضرورة لا تجُوز في سعة الكلم؛ لأنها لم تتمكن في الأسماء، فعندهما استخدمها هذا الاستخدام جعلها بمعنى (غير). وأمّا الكوفيون فذهبوا إلى أنَّ (سواء) تكون اسمًا وتكون ظرفًا^(٦)، وهو ما ذهب إليه الزجاجي وابن مالك، وابن هشام فيما نقله عنهما، ورجحه على ما ذهب إليه سيبويه والبصريون^(٧). ومنه أنَّ (الم) حرف جزم للفي المضارع وقلبه ماضياً^(٨)، غير أنَّ الأعشى يستخدمه للفي المضارع الذي يدلُّ على الحال، فقال^(٩):

أَجِدْتُكَ أَنْمَّ تَفْعِلْمِضَ لِيَّةَ فَقَرْتَ دَهَا مَسْعَ رَقَادَهَا

وكان الواجب أن يستخدم (ما) أو (لا) النافية للحال؛ وعلل ابن جنّي^(١٠) ذلك باشتباه حروفِ النفي بعضها ببعض، وذلك لاشتقاكها جميعاً في الدلالة على النفي؛ وقد سبق أنَّ الأعشى جزم بحرف النصب (إن) فقال^(١١):

أَكُونُ امْرَأً مِنْكُمْ عَلَىٰ مَا يُتُوبُكُمْ وَلَئِنْ يَرَنِي أَعْدَأُوكُمْ قَرْنَ أَغْضَبَهَا

ومثله استخدامه (ليس) لنفي المستقبل، وهو «كلمة دالة على نفي الحال»^(١٢)، في قوله^(١٣):

لَهُ نِافَلَاتٌ مَا يُغَيِّبُ نُوَاهَا وَلَيْسَ عَطَاءُ الْيَوْمِ مَا نَعْهَدُ غَدًا

وجاز له أن ينفي المستقبل للقرينة اللغوية (غداً) التي جاء بها.

فالأشعى يستخدم، فيما سبق، الحرف أو الاسم أو الفعل في غير مكانه الذي يستخدمه العرب فيه؛ وهو على نحو من هذا يصرف مالاً تصرفه العرب، ويترك صرف ماتصرفه، ويعرّب ماتبنيه، وكل

(١) كتاب سيبويه (١: ٤٠٧ - ٤٠٨).

(٢) ضرائر الشعر لابن عصفور (٢٩٢).

(٣) ضرائر الشعر للقرزاز القبرواني (٢٢٦).

(٤) خزانة الأدب (٣: ٤٣٥).

(٥) الإنصال في مسائل الخلاف (٢٩٤).

(٦) المغني (١٥١).

(٧) المغني (٣٠٧).

(٨) الديوان (١١٩).

(٩) الخصلاتص (١: ٣٨٨).

(١٠) الديوان (١٦٧).

(١١) المغني (٣٢٥).

(١٢) الديوان (١٨٧).

ذلك ضرورة الجانه إليها القافية حيناً، وال الحاجة إلى إقامة الوزن أحياناً، فمن ذلك قوله، وقد صرف ما لا ينصرف^(١):

أثَرْتُ فِي جَنَاجِنِ كَارِبَانِ الـ... ..سَمِّنْتُ عَوْلِينِ فَوْقَ عَوْجَ رِسَالِ

والجناجن: عظام الصدر، جمع جِنْجِنْ، وهو جمع تكسير بعد ألفه حرفان، وهو مما يمنع من الصرف في العربية، ولو أن الشاعر جرى على القاعدة فمنعه من الصرف لوقع في زحاف قبيح إذ تصبح (متقلّن) التي توافق (جناجن) - المخبوة بحذف الثاني الساكن من (مسقط لن) = تصبح (متقيّل) وذلك بحذف السابع الساكن، وهو مايسّمّي (كفاء)، ويحصل من اجتماع الخبن والكاف الشكّل، وهو زحاف قبيح في البحر الخفيف^(٢)، فتجنبَ هذا بصرف (جناجن).

ومثله صرفه كلمة (صفائح) في قوله^(٣):

أَنْشَأْتُهُمْ إِذَا لَمْ نَجِدْ غَيْرَ أَنْتِهِمْ وَكُنَّا صَفَانِحًا مِنَ الْمَوْتِ أَزْرَقَـا
فاضطُرَّ إلى تونن (صفائحًا)، ولو أنه لم يتوتها لاختلَ الوزن، إذ أنه استعمل (مفاعيلن) في حشو الشطر الثاني مقبوضة على (مفاعلن) - وهذه التعلية توافق (صفائحًا) - فلو أنه لم يتوهن (صفائح) لسقطت نون (مفاعلن) وأصبحت (مفاعِل)، فيصيّبها الكفُ والتقطُّن معاً، وهذا لا يكون، إذ «بين ياء مفاعيلن وتوتها معاقبة»، وهو أنه يجوز ثبوتُهما معاً، ولا يجوز سقوطُهما معاً، وإذا سقط أحدهما ثبت الآخر^(٤).

وعلى العكس من هذا نجده يجعل ما ينصرف بمنزلة مالا ينصرف، في قوله^(٥):

تَخَيَّرْهَا أَخُو عَانِتَ شَهْرًا وَرَجُلُهَا أَعْمَـا فَعَامَـا
قوله: (عانت) جمع مؤنث سالم لـ (عنة) وهي «بلد مشهور بين الرقة وهيت مشرفة على الفرات»^(٦) وجمع المؤنث السالم مصروف منون، ولكن الأعشى لم يتوته، لأن ذهنه منصرف إلى أصلها المفرد الذي جمعة للضرورة، وأصلها المفرد (عنة) علم على مؤنث لا تصرفه العرب.
ومن ذلك أنه يغريب ماتقيّبه العرب متيّباً، في قوله^(٧):

وَمَرْدَهْرَ عَلَى وَتَارِ فَهَلَكَتْ جَهَنَّـرَةَ وَتَـارَ

(١) للديوان (٥٧).

(٢) المعابر في أوزان الأشعار (٩٥).

(٣) للديوان (٣٨٧).

(٤) الولي في المروض والقولاني (٤٢).

(٥) للديوان (٢٤٧)، ومضارلتر الفزار، وروايته: «وغيرها أخو عانات.... يرجي بـها....».

(٦) للديوان (٣٨٩)، ومعجم البلدان (عنة).

(٧) للديوان (٣٣١).

فرفع (وبار) في آخر البيت اضطراراً، لأنَّ قوافي قصيده مرفوعةٌ؛ و(وبار) من باب (خذام)، وأخرُها راءٌ، والعرب في هذه وأمثالها ممَّا جاء من أسماء الأنثى على (فعال) ولا مه راء = مجتمعون على بنائها على الكسر، وأمَّا ما لم يخت بالراء فهو مختلفون فيه، قال سيبويه فيما جاء من باب (خذام) مما تُسَئِّلُ به المرأة: «إِنْ بَنِي تَمِيمٍ تَرْفَعُهُ وَتَنْصُبُهُ وَتَجْزِيهُ مَجْرِيَ اسْمٍ لَا يَنْصُرُهُ، وَهُوَ التِّيسِ... يَقُولُونَ: هَذِهِ قَطْمَانٌ، وَهَذِهِ حَذَّامٌ... وَأَمَّا أَهْلُ الْحِجَازِ فَلَمَّا رَأَوْهُ اسْمًا لَمْ يُؤْتِهِ، وَرَأَوْا ذَلِكَ الْبَنَاءَ عَلَى حَالِهِ، لَمْ يُغَيِّرُوهُ إِلَيْهِ أَبْقَوْهُ مَكْسُرًا لِّاخْرِ، فَقَالُوا: هَذِهِ قَطْمَانٌ وَهَذِهِ حَذَّامٌ... فَأَمَّا مَكَانٌ أَخْرَهُ رَاءٌ فَإِنَّ أَهْلَ الْحِجَازِ وَبْنِي تَمِيمٍ فِيهِ مُتَقْنُونَ، وَيَخْتَارُ بْنُو تَمِيمٍ فِيهِ لِغَةً أَهْلَ الْحِجَازِ... وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ تَرْفَعَ وَتَنْصُبَ مَكَانٌ أَخْرَهُ الرَّاءُ، قَالَ الْأَعْشَى: (الْبَيْتُ) وَالْقَوْافِي مَرْفُوعَةٌ»^(١). وَأَمَّا إِنْ هَشَّامَ فَإِنَّهُ نَقَلَ أَنَّهُمْ قَالُوا: إِنَّ (وبار) الثَّانِيَةَ لَيْسَ اسْمًا كَـ (وبار) الَّتِي فِي حَشُو الْبَيْتِ، بِلَـ: «الْوَاوُ عَاطِفَةٌ، وَمَا بَعْدَهَا فَعْلٌ ماضٌ وَفَاعِلٌ، وَالْجَمْلَةُ مَعْطُوفَةٌ عَلَى قَوْلِهِ (هَلَّكَتْ)، وَقَالَ أَوْلَاهُ: (هَلَّكَتْ) بِالْتَّائِيَّةِ عَلَى مَعْنَى الْقِبْلَةِ، وَثَانِيَاً (بَارُوا) بِالْتَّدْكِيرِ عَلَى مَعْنَى الْحَيِّ، وَعَلَى هَذَا الْقَوْلِ فَتَكْتَبُ (وباروا) بِالْوَاوِ وَالْأَلْفِ كَمَا تَكْتَبُ (سَارُوا)»^(٢). وَلَكِنَّ هَذَا مِنْ سَعْيِ النَّحَاةِ إِلَى تَخْرِيجِ مَا شَاءُوا، وَإِلَّا فَإِنَّ الْفَرْزَدِيَّ جَاءَ بِلَفْظِ (نَوَارِ) عَلَمَا عَلَى الْمُؤْنَثِ مَرْفُوعًا فِي قَوْلِهِ^(٣):

نَدَمْتُ نَدَمَةَ الْكُسْبَى لِمَا
غَدَتْ مِنِي مُطْلَقاً نَوَارِ
وَلَوْ أَنِّي مَلَكْتُ يَدِي وَنَفْسِي أَكَانَ إِلَيَّ لِلَّهِ ذِرَ الخَيْرَ
وَالْقَلْبُ الْمَعْتُوْيُ يَرِدُ فِي شِعْرِهِ، وَهُوَ نَادِرٌ، وَوَجَدْتُ لَهُ مَثَلَيْنِ، الْأَوَّلُ قَوْلُهُ^(٤):
وَكُلُّ كُمْتَبٍ كَأَنَّ السَّلَبِيِّ.. ..سَطَ فِي حِيثِ وَارِي الْأَدِيمِ الشَّعَارِا
وَجَاءَ فِي شِرْحِهِ: «السَّلَبِيُّ: دُهْنُ السَّمْسَمِ، وَالشَّعَارُ: جَمْعُ شَعْرٍ، وَفِي التَّعْبِيرِ قَلْبٌ، وَالْمَفْصُودُ:
حِيثِ وَارِي الشَّعْرُ الْأَدِيمُ، وَهُوَ الْجَلْدُ»، وَجَاءَ مِثْلُ هَذَا التَّعْلِيقِ فِي وَسَاطَةِ الْجُرْجَانِيِّ^(٥).
وَالثَّانِي قَوْلُهُ^(٦):
حَسَّى إِذَا مَمَّا أَوْقَدَتْ فَالْجَمْزُ مِثْلُ تُرَابِهَا
وَهُوَ نَشْبِيَّ مَقْلُوبٌ، يَقْصُدُ بِهِ الْمَبَالَغَةُ، وَالْأَصْلُ فَتَرَابُهَا مِثْلُ الْجَمْزِ.
وَلِلتَّنَصُّرِ فِي الْضَّمَانِرِ أَمْثَالُ تَكْثُرُ فِي شِعْرِهِ، نَحْوَ قَوْلِهِ^(٧):

(١) كتاب سيبويه (٣: ٢٧٧ - ٢٧٩).

(٢) شرح شور الذهب (١٢٥ - ١٢٦).

(٣) بيوان الفرزدق (١: ٣٩٣ - ٣٩٤).

(٤) الديوان (١٠٣).

(٥) الوساطة بين المتنبي وخصوصه (٤٦٩).

(٦) الديوان (٣٠٥)، وروى القزار في ضرائره (ص: ١٩٧) الشطر الثاني هكذا: «بِرُونَ الْبَمْرِ مِثْلُ تُرَابِهَا».

فَإِنْ تَغْهِي دِينِي وَلَكِ لِمَّةٍ فَإِنَّ الْحَدِيثَ أَوْدَى بِهَا
 حذف التاء من (أوْدَى) لضرورة القافية، وإن كان إثباتها لا يخل بالوزن، ولكن من أحرف
 القافية في قصيبيته هذه الألف رديفاً، ولذلك حذف التاء وأعاد ضمير الفعل على المذكر، وعلل
 سببويه ذلك بأن الشاعر يكتفي بورود الاسم المؤنث قبل الفعل عن التاء بعده، قال: «وقد يجوز في
 الشعر (موعظة جاعنا) كأنه اكتفى بذكر المؤعظة عن التاء - وقال الشاعر، وهو الأعشى: (البيت)^(١)
 (٢). وأما القراء فحمله على أن الشاعر يرمي على معنى يوجب التذكرة، فيسوغ للأعشى حذف التاء
 «أن الحادث والحدثان واحد، فذكر لذلك، ومن هذا قول الآخر [وهو الأعشى]^(٣):
 أرَى رَجُلًا مِنْهُمْ أَسِيفًا كَائِنًا يَمْدُدُ إِلَى كَشْتَنِيهِ كَفَأَا مُخْضِبًا
 فَذَكَرَ (مخضبًا) لأن يريد الشتب، أي: ذات خضاب»^(٤)، وأما ابن الأباري فحمله على أن الكفَّ
 في المعنى عضواً^(٥).
 ومنه قوله^(٦):

فَبَاتَتْ رِكَابٌ بِأَكْوَارِهَا لَدِينَا وَخَنَّلَ بِالنَّادِيهَا
 لِقَوْمٍ، فَكَانُوا هُمُ الْمُفْدِنِينَ شَرَابِهِمْ قَبْلَ إِنْفَادِهِمَا
 فأعاد ضمير المؤنث (ها) في قوله (إنفادها) على الشراب وهو مذكر؛ قال ابن الأباري: «كان
 الأصل أن يقول (قبل إنفاده) لأن الشراب مذكر، إلا أنه أنته حملًا على المعنى؛ لأن الشراب هو
 الخمر في المعنى»^(٧) والخمر مؤنثة؛ علق الشيخ محبي الدين عبد الحميد على قول ابن الأباري
 بقوله: «.. وقد وهم المؤلف فزعم أن ضمير المؤنث في قوله (قبل إنفادها) يعود إلى الشراب، لأنَّه
 الذي تقدم ذكره في البيت... وليت شعري! كيف ينعدون الشراب قبل؟ ولكن العلماء الآباء أعادوا
 الضمير المؤنث إلى أحد شبين يصح مع كل منها اللفظ والمعنى، أما أحدهما فقد ذكره أبو
 عبيدة، قال: فكانوا هم المنفذين شرابهم قبل أن تنعد عقولهم ... وأما الثاني فقد ذكره غير أبي عبيدة،
 قال: فكانوا هم المنفذين شرابهم قبل إنفاد دراهمهم ... ويكون مرجع الضمير ملحوظاً في

(١) الديوان (٢٢١).

(٢) كتاب سببويه (٤٥: ٢).

(٣) الديوان (١٦٥).

(٤) ضرائر القراء (١١٢).

(٥) الإنصاف في مسائل الخلاف (٢: ٧٧٦).

(٦) الديوان (١٢١).

(٧) الإنصاف (٢: ٥٠٨).

السياق»^(١). وأظن أن الأعشى لم يرد إلا ما ذكره ابن الأباري، يريد بذلك أنهم يبالغون في شرب الخمر حتى أنهم يتغثثونها قبل وقت إيقادها الذي اعتاده الخمار.

ومن مثله التصرُّف في الصمامات قوله^(٢):

الْبَنِتُ لَا نُعْطِيهِ مِنْ أَبْنَائِنَا
حَتَّى يَقِنَّا كَمِّ مِنْ بَنِيهِ رَهِينَةً
إِلَّا (خَارِجَةً) الْمَكَافِفُ نَفَسَهُ
أَنْ يَأْتِيَنَا كَبِيرَهُمْ، فَهُمْ أَذْنَانَ

قال الشارح: «في البيتين [الأخيرين] تقديم وتأخير، يقصد: إلا خارجة المكلف نفسه لأن أغيب وبشهده، ولبني قبيصة أن يأتيك...» وقال: يقول: «الْبَنِتُ لَا نُجِيبُهُ [كِسْرَى] إلى ما سألنا من تقديم رهائن من أبنائنا لنعرضهم للثُّلُفِ، كالذين أتفهموا وأذاهُمْ من قبل، حتى ترهن نجوم نعش أبناءها لو يرهنن النساء المُكَافِفَ، إلا ما سبق من أمر (خارجَة) الذي يكفل نفسه أن يحضرَ حين أغيب، ولبني قبيصة اللذين أخذ منها الخوف، فارهقا أنفسهما وحملوا إليك الرهائن، والخاف جدير أن يُرهنَ نفسه»^(٣)، وإذا ففي البيتين الأولىين التفات عن مخاطبة الغائب بالهاء «لا نعطيه... فيفسدهم (هو) ... أفسد (هو)» إلى مخاطبة الحاضر بكل المخاطب «يفيدك .. بر هناك ...» وفي البيت الأخير أرجع ضمير الجماعة في قوله (برهم) إلى المثنى (بني قبيصة)، ومرة أخرى أعاد ضمير المثنى عليهما «يأتياك، هما، جهدا».

وأما ترك إعمال ما حقه أن يفعل، فمثاله قوله وقد اختار الوجه الأضعف في الإعمال^(٤):
 ومن يقترب عن فوزه لا يجد له على من له رهط حوالته مغضباً
 ويحظى بظالم لا يزال يرى له مصارع مظلوم مجرأً ومسخناً
 وستنق منه الصالحات، وإن يُسيء يكن ما أساء النّار في رأس ككبنا
 والوجه في هذا أن يجزم الفعل (تدفن) المعطوف على (يجطم)، قال المترد: «إن قلت: من يأتني
 أته فأكرمه، كان الجزء الوجه، والرفع حائز على القطع [أي الاستئناف] على قوله: فأنا أكرمه،
 ويجوز النصب [أي بإضمار أن] وإن كان قبيحا، لأن الأول [الفعل أته] ليس بواجب إلا بوقوع غيره

(١) التصاف (٢: ٥٠٩-٥٠٨).

(٢) الديوان (٢٧٩-٢٨١).

(٣) الديوان (٢٨٠).

(٤) الديوان (١٦٣).

[أي: بوقوع الفعل: ياتني] ... وينشد هذا البيت رفعاً ونصباً؛ لأنَّ الجزم يكسرُ الشِّعْرَ، وإنْ كانَ الوجه، وهو قوله:

وَمَنْ يَقْرِبُ عَنْ قَوْمٍ لَا يَزِلُّ يَرَى
وَيُدْفَنُ مِنْهُ الصَّالِحَاتُ
وَمِثْلُهُ فُولَهُ^(١) :

إذا كان هادي الفقى فى البلا.. د صانع القناء أطاع الأميرا
فيمن رواه برقع (صدر)، فلم ينصب خير (كان) المقتم، والفتحة تظهر على الياء، واستشهد ابن جنى بهذا البيت على قراءة الحسن **أو يقعون** [البقرة: ٢٣٧/٢] ساكنة الواو، فقال: «سكون الواو من المضارع في موضع النصب قليل، وسكون الياء فيه أكثر، وأصل السكون في هذا إنما هو الألف لأنها لا تحرّك أبداً...، ثم شبّهت الياء بالآلف لقربها، فجاء عنهم مجيئاً كالمستمز... قال الأعشى: (البيت)... وكان أبو العباس يذهب إلى أن إسكان هذه الياء في موضع النصب من أحسن الضخورات، وذلك لأن الألف ساكنة في الأحوال كلها، فذلك جعلت هذه، ثم شبّهت الواو في ذلك بالياء... فعلى ذلك ينبغي أن تحمل قراءة الحسن **أو يقعون الذي** [٤]، فإسكان الياء - على رواية ضم (صدر) - إنما هو ضرورة من الضخورات التي كان يستحسنها أبو العباس المرerd.

ومنه في ترك الإعمال قوله - وقد سأله سيبويه الخليل عنه-(٤):
 إن ترکبوا فركوب الخيل عادتكم أو تنزلون فإنما عشر نزل
 فقال الخليل: «الكلام هنا على قولك: يكون كذا أو يكون كذا؛ لما كان موضعها لو قال فيه:
 (اتركبون...) لم يتقص المعنى صار بمنزلة قولك: ولا سابق شيئاً [أي من قول زهير: بذل لي أنني]
 لست مدركاً ما مضى ولا سابق شيئاً...】^(١) ثم قال سيبويه: «وأما يونس فقال: أرفعه على الابتداء،
 كأنه قال: أو أنت نازلون»؛ فالليل حمل رفع (تنزلون) على أنه عطف على التوهم، فقد عطف

المقتضب (٢٢ : ٢) (١)

الديوان (١٤٥) (٢)

(٢) تمام الآية «ولَمْ يَلْقَوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ إِنْ تَعْمَلُونَ وَكَذَّ فَرِصَتْهُمْ لِهِنَّ فَرِصَتْهُمْ إِنْ أَنْ يَقُولُنَّ لَوْ يَقُولُ الَّذِي بِيَدِهِ عَذَابُ النَّارِ، وَإِنْ تَعْقُلُوا أَرْبَابُ الْتَّقْرِيرِ، وَلَا تَشْتَوْهُنَّ فَضْلًا بَيْنَمَا إِنْ هُنَّ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ».

(٤) المحاسب (١٢٥-١٢٦: ١).

(٥) الديوان (١١٣)، وروابطه:

قالوا: الرَّكُوبُ! فَقَالَ: تِلْكَ عَالِيَّةٌ
وَلَا شَاهِدٌ فِيهِ.

وَلَا شَاهدٌ فِيهِ.

(٦) کتاب سیبویہ (٣: ٥٠-٥١).

(تنزلون) على معنى (إن تركو) وهو: إنركبون، فاصبح التقدير عنده: إنركبون؟ فركوب.. أو تنزلون؟ فإنـا..، وأما يومنـا فحملـة على الاستئناف، والتقدير: إن تركوا فركوب..، أو أنتـم تنـزلون فـانا معـشر نـزلـنـا فـكان تـركـ عـطفـه بـالـحـزـمـ سـيـاـ فيـ هـذـا الـاخـلـافـ فـيـ الـقـدـيرـ.

فالأعشى في الأمثلة السابقة يترك إعمال ما كان حقه الإعمال؛ وعكسه ما يرد في هذين البيتين الآتتين، إذ يفعل ما يجب ألا يفعل، فقوله^(١):

لَئِنْ مُتَّبِعٌ بِنَا عَنْ غَيْرِ مَعْرِكَةٍ لَا تُلْفَقاً مِنْ دَمَاءِ الْقَوْمِ تُنْقَلُ

**فاللام السابقة لـ (إن) موطنة للقسم، تقتضي أن يكون الجواب للقسم لا للشرط، ولكن الأعشى جعل الجواب للشرط وأعمل (إن) فيما هو جواب للقسم أصلًا مع تأخير (إن) عن القسم؛ قال البغدادي: «قوله (لاتفنا) جواب الشرط دون القسم، بدليل الجزم، وقد خلا عن هذه الضرورة كتاب الضراط لابن عصفور»^(٢). وذكر البغدادي أن الرضي الاستراباذى أشد بيت الأعشى على أنه يجوز بقلة في الشعر أن يكون الجواب للشرط مع تأخيره عن القسم، وفضل البغدادي قول الرضي على ما قاله ابن هشام، إذ حمل أمثال بيت الأعشى على أن اللام زائدة^(٣)؛ وأمّا الفرزاز فحمله على الضرورة، وأنه توهم حذف اللام^(٤).
وقوله^(٥):**

فـ (من) هنا إما أن يكون بمنزلة (الذي) ليس شرطاً، وكان يجب ألا يُغَلِّه في (اللَّوْم) وـ (عصيٌّ)؛ وإما أن يكون (من) شرطاً، ويجب في هذه الحال تقدير الضمير بعد (إن)، وقد حذفه للضَّرورة؛ لأنَّ أسماء الشَّرط لا يعمل فيها ماقيلها.

وقد وردت هذا البيت في عدة مصادر، فسيبويه حمله على الضرورة؛ قال في باب (ما تكون فيه الأسماء التي يجازى بها بنزلة الذي): «وندك قولك (إن من يائني أتيه) و (كان من يائني أتيه) وإنما أذهبت الجزاء من هنا لأنك أعملت (كان) و (إن)، ولم يسعن لك أن تدع (كان) وأشباهه معلقة لا تغفلها في شيء، فلما أغلقته ذهب الجزاء ولم يكن من مواضعه...، فمن ذلك قولك: إن من يأتنا ناته... فإن لم تضمن [أي إن لم تأت بالضمير بعد (إن)] و (كان) وأشباههما من التواسخ، كما هي الحال في بيت الأعشى» فالكلام على ما وصفنا [أي من وجوب إذهاب الجزاء] وقد جاء في

(١) الديوان (١١٣)؛ ورويته: «.. لم تلتفنا ..» ويسقط الاستشهاد به على هذه الرواية.

٢) خزانة الأدب (١١: ٣٢٧).

(٦) دار المتنزه (١٩٢-١٩٥)

(2) **النحو** (25) **رسالة** **الخطاب** **الكلمة** **المعنى** **المعنى** **المعنى**

الشَّغْرِ إِنْ مَنْ يَأْتِي أَهْمَهْ؛ قال الأعشى: (البيت) فزع عَلِيُّ الْخَلِيلُ أَنَّهُ إِنَّمَا جَازَ حِيثُ أَصْنَعَ الْهَاءَ [إِنْ فَدَرَهُ: إِنْ مَنْ ...]»^(١) فظاهر أنَّ سيبويه حمل حَذْفَ (الْمَهْ) (وأعْصِيهِ) على الضرورة في الشِّعر، وأنَّ الخليل قَرُضَ صَمِيرًا مجذوفاً للضرورة أيضًا.

وحمله الفارسي^(٢) والقرآن^(٣) على مذهب الخليل، وأنَّ حذفَ الْهَاءِ لِإقامةِ الوزن. وفي شعر الأعشى مواضع ترك فيها حذفَ ما يجب حذفه، وهي قليلة، ومواضع حذف فيها مالجِب إثباته، وهي مواضع كثيرة؛ فقد ترك حذفَ التَّوْنَ مِنْ جَمِيعِ المذكُورِ السَّالِمِ في حالِ إضافته، فقال^(٤):

كَرِيمًا شَمَائِلَةً مِنْ بَنِي معاوِيَةَ الْأَكْرَمِينَ السُّنَّةَ
والسُّنَّةُ الوجُوهُ وَالْطَّبَانُ؛ قال في شرحه: «كريم الشمائل من بنى معاوية ذوي الطبان الكريمة السُّحَاءَ». .

وأثبت الفاء في جواب الشرط الصالح للجزم وقد جَزَّمه، فقال^(٥):
 مَنْ تَقَنَّا وَالْخَلِيلُ تَحْفَلُ بِزَرْنا خَانِدِيَّ ذِنْهَا جَلَّةً وَصَلَامَةً
 فَتَقَنَّ أَنَّاسًا لَا يَخْبِئُ سِلَاحَهُمْ إذا كانَ حَمَّا لِلصَّقْبَيِّ الْجَمَاجِمَةِ
 وكان الوجه أن يحذف الفاء، أو أن يرفع الفعل بعد الفاء - ولا يختلُّ الوزن - وتكون جملة الفعل المرفوع خبراً للمبتدأ المذوف، والتقدير: (فهو ثقى أنساً...) ، وتكون الفاء عندها داخلة على الجملة الاسمية.

ولما أمتله حذفه ما يجب إثباته أو ما لا دليل عليه فهي كثيرة، منها حذف الفاء الرابطة لجواب الشرط حينما جاء جملة اسمية، فقال^(٦):

إِمَّا كَرِيمًا حَفَّةً لَا يُعَالِلُ لَنَا إِنَّا كَذَلِكَ مَا نَقَى وَنَتَعَلَّلُ
 حذف الفاء من جواب الشرط، وذهب البغدادي إلى أنَّه ليس ثمة حذف للفاء، لأنَّ الجملة جواب للقسم، وأنَّ «لام التوطئة مقتولة قبل (إن)، وجملة (إِنَّا كَذَلِكَ...)» جواب القسم المقتول، وهو دليل جواب الشرط، والذي دلتنا على أنَّ هذه الجملة جواب القسم غُصْنُ اقتراها بالفاء. ولا يخفى جعلها

(١) كتاب سيبويه (٣: ٧١-٧٣).

(٢) المسائل الحلبية (٢٦٠).

(٣) ضرائر القرآن (٢٣٠).

(٤) الديوان (١٦٩).

(٥) الديوان (١٢٩).

(٦) الديوان (١٠٩).



جواب الشرط بادعاء حذفها، لأن حذفها خاص بالشعر...»^(١). ولا أدرى لماذا لا يحسن جعلها جواب الشرط بادعاء حذف الفاء عند البغدادي، وبحججة أن حذفها خاص بالشعر؟ ليس هذا الذي حُنفَ منه شعرًا قاله الأعشى؟ وعلى كلاً التفسيرين يقع في الكلام حذف، فاما أنه حذف الفاء على التفسير الأول، وإما أنه حذف اللام، ولا دليل على حذفها إلا ما رأاه البغدادي من حذف الفاء، فاستدل بالحذف على الحذف.

ومنها أنه حذف لام الأمر وأبقى عملها في قوله، إن صحة له^(٢):

مُحَمَّدُ تَقْدِيْنَسْكَ كَلْ نَفْسِنِ إِذَا مَا خَفَتَ مِنْ شَيْءٍ تَبَالِيْ
فَامَا الْبَصَرِيُّونَ فَلَنْكِرِهَا هَذَا الْحَذْفُ مَعَ إِيقَاعِ الْعَمَلِ، وَحَمَلُوا الْبَيْتَ عَلَى الدُّعَاءِ وَأَنَّهُ يَرِيدُ: «تَدْعِي
نَفْسَكَ».» حذف الياء تخفيفاً، واجتنأ عنها بالكسرة، وقالوا: لو أنه صحي أن الشاعر حذف وأبقى العمل لكنه هذا الحذف ضرورة في الشعر، فلا يجعل أصلاً يقاس عليه^(٣). وأما الكوفيون فقد ذهبوا إلى أنه جزء بلام ممحونة، وجاوا بأمثلة كثيرة حذف فيها حرف الجزم ويقي عمله، ووافقهم ابن هشام على ذلك في حذف لام الطلب حذفاً مستمراً في نحو (قم) و (اقعد) وأن الأصل: (إتقع) و (تقعد) فأخذت اللام للتخفيف، وتبعها حرف المضارعة، وقال: «قولهم أقول، لأن الأمر معنى حقه أن يودي بالحرف، ولأنه أخو النهي ولم يدل عليه إلا بالحرف، ولأن الفعل إنما وضع لتقييد الحديث بالزمان المُحَصَّل، وكونه أمراً أو خبراً خارج عن مقصوده، ولأنه نطقوا بذلك الأصل، كقوله: لِتَقُمْ أَنْتَ بَيْنَ خَيْرٍ فَرِيش...»^(٤) وذكر شواهد أخرى، وأسباباً أخرى توکد ماذهب إليه الكوفيون من جواز حذف اللام مع إبقاء الجزم بها.

ونقل ابن الأباري^(٥) وابن هشام^(٦) أن المبرد منع ذلك الحذف وإبقاء العمل حتى في الشعر، وأن هذا البيت لا يُستشهد به لأن قائله غير معروف، مع احتمال كونه دعاء بلفظ الخبر، كما مر فيما ذهب إليه البصريون، فردة ابن هشام هذا، وقال: «هذا الذي منعه المبرد في الشعر أحازه الكسانئي في الكلام، لكن بشرط تقديمه (قل)، وجعل منه (فَلْ لِي بَادِي الَّذِينَ آتَيْنَا يَقِيمُوا الصَّلَاةَ) [إبراهيم ١٤: ٣١] أي: يقيموا، ووافقه ابن مالك في شرح الكافية...»^(٧).

(١) خزانة الأدب (١١: ٣٥٢ - ٣٥١).

(٢) ينسب هذا البيت إلى الأعشى وإلى مثان وإلى أبي طالب، وليس في ديوان الأعشى ولا في ديوان حاتن ولا في ديوان أبي طالب، وهو في الخزانة.

(٣) الإنصاف (٢: ٥٤٤)، والجنى الثاني (١١٢ - ١١٣).

(٤) مفتني الليبيب (٢٥٠ - ٢٥١).

(٥) الإنصاف (٢: ٥٤٤).

(٦) مفتني الليبيب (٢٤٨).

(٧) مفتني الليبيب (٢٤٨).

لكن ما يلاحظ هنا أن الشاعر حذف اللام وحدها ولم يتبعها حرف المضارعة كما أشار إلى حذفهما معاً ابن هشام، فهم إما أن يحذفهما معاً وإما أن يثبتوها معاً، فالقول الشاعر بحذف أحدهما وإثبات الآخر.

ومن أمثلة الحذف في شعر الأعشى قوله^(١):

هُمْ إِذَا خَالَطَ الْحِيزْرُومَ وَالضَّلَعَا
مُهْلَأْ بَنَىٰ فِي إِنَّ الْمَرْأَةَ يَتَعَثَّثُ
فَالنَّدَاءُ فِي قَوْلِهِ: (بَنَىٰ) يُوْهُمُ بَانَهُ يَنْادِي ابْنَهُ، فِي حِينَ أَنَّهُ يَخَاطِبُ ابْنَتَهُ، فَقَدْ سَبَقَ هَذَا الْبَيْتُ قَوْلَهُ:
تَقْتُولُ بِنْتَيٰ وَقَدْ فَرَّتْ مُرْتَحِلًا يَا رَبَّ جَنْبَ أَبِي الْأَوْصَابِ وَالْوَجْعَا
وَاسْتَشْفَعْتُ مِنْ سَرَّةِ الْحَسِيْرِ ذَا شَرْفَ فَقَدْ عَصَنَاهَا أَبُوهَا وَالَّذِي شَفَعَا
فَهُوَ إِمَّا أَنَّهُ يَرِيدُ: (يَا بَنَيَّ)، مِنْ دُونِ إِضافَتِهِ إِلَيْهِ يَاءُ الْمَتَكَلِّمِ، فَرَخْمٌ، ثُمَّ حَذْفٌ لِحَرْفِ النَّدَاءِ
فَخَالَفَ الْقِيَاسَ، إِذَا حَذَفَ مَا يُهِبَ تَعْرِفُ الْكَلْمَةُ، وَلَوْلَا لَمَا جَازَ التَّرْخِيمُ؛ إِمَّا أَنَّهُ يَرِيدُ (يَا بَنَيَّ) عَلَى
الإِضَافَةِ، فَيَكُونُ قَدْ حَذَفَ الْمَضَافَ إِلَيْهِ الَّذِي يَجُوزُ مِنْ إِثْبَاتِهِ حَذْفُ آدَاءِ النَّدَاءِ قِيَاسًا، لِتَعْرِفَهُ
بِالإِضَافَةِ، لَكِنَّهُ حَذَفَ آدَاءَ النَّدَاءِ وَحَذَفَ الْمَضَافَ إِلَيْهِ الَّذِي كَانَ إِثْبَاتُهُ مُسْوَغًا لِحَذْفِ آدَاءِ النَّدَاءِ، ثُمَّ
رَخْمٌ، فَخَالَفَ بِذَلِكَ الْقِيَاسَ.

وَنَجَدَهُ فِي بَيْتٍ آخَرَ يَحْذِفُ الْفَاعِلَ وَلَا نَدِيلَ عَلَيْهِ، قَالَ^(٢):

هَذَا النَّهَارُ بِذَلِكَهَا مِنْ هُمْهَا مَا بِالْهَا بِاللَّيْلِ زَالَ زَوْلَهَا
فَهُوَ يَرِيدُ: زَالَ اللَّهُ زَوْلَهَا، وَ (زَال) مُنْعَدٌ مِثْلُ (أَزَال)، تَقُولُ: «زَالَ الرَّجُلُ الشَّيءَ بِزَيْلِهِ، وَأَرَأَهُ
بِزَيْلِهِ، إِذَا نَحَاهُ»^(٣)؛ قَالَ الْفَارَسِيُّ - وَنَقَلَهُ عَنْ أَبِي جَنْيَ^(٤) - فِي تَعْلِيقِهِ عَلَى هَذَا الْبَيْتِ: «(زَال) هَذَا
فَعْلٌ؛ مِنْ الْبَاءِ مِنْ: زَلَتُ الشَّيءُ بِزَيْلِهِ. وَ (الْزَّوْلُ): الْتَّصْرِفُ وَالْحَرْكَةُ، فَكَانَهُ قَالَ: أَذَنَبَ اللَّهُ
حَرْكَتَهَا، كَمَا قَالُوا: أَسْكَنَ اللَّهُ نَامَتَهُ، وَالنَّثِيمُ مِنَ التَّصْنُوِيَّةِ، وَالصَّوْنُ مِنْ ضَرْبَتِ مِنَ الْحَرْكَةِ»^(٥)، وَهَذَا
هُوَ تَقْسِيرُ الْبَصَرِيَّينَ وَالْكَوْفِيَّينَ عَلَى الْمُسَوَّءِ، فِيمَا ذَكَرَ أَبِي جَنْيَ، ثُمَّ قَالَ: «وَقَالَ أَبُو عَمَانُ: ارْتَكَتْ
بِالنَّهَارِ وَأَتَاهُ طَيْقَهَا فَقَالَ: مَا بِالْهَا بِاللَّيْلِ زَالَ خَيْلَهَا زَوْلَهَا؛ وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ: مَا أَدْرِي مَا هَذَا؟ قَالَ:
نَعْلُبُ؛ وَقَالَ غَيْرُهُ - يَعْنِي غَيْرَ الْأَصْمَعِيِّ - زَالَ ذَلِكَ اللَّهُ زَوْلَهَا، دَعَا عَلَيْهَا أَنْ يَزُولَ الْهُمُّ مَعَهَا
حَيْثُ زَالَتْ»^(٦)، فَالْأَصْمَعِيُّ لَا يَجُدُ لِهَذَا الْقَوْلِ وَجْهًا لِلتَّقْسِيرِ؛ وَأَبُو عَمَانَ الْمَازَنِيُّ، وَالْفَارَسِيُّ فِيمَا

(١) الديوان (١٥١).

(٢) الديوان (٧٧). ورواه بالضم على الإيواء، وهو ما كان يذهب إليه أبو عمرو بن العلاء فيما ذكر ابن جنبي.

(٣) ما جاء على فملت وأفلت بمعنى واحد (٤).

(٤) المنصف (٢: ٢١ - ٢٢).

(٥) المسائل الحلية (٢٧٥).

(٦) المنصف (٢: ٢١ - ٢٢).

ينقله عن أبي العباس ثعلب، وأخرون ينقلون عنه ثعلب يقدرون فاعلاً محفوظاً، وينصتون (زوالها) على المصدر (المفعولية المطلقة)، وفي هذه الحال يكون الشاعر قد استخدم مصدرأ آخر غير مصدر الفعل؛ لأن مصدر (زال) الشيء هو (زَلَ)، في حين أن تقدير الكوفيين والمصربيين يجعل (زوالها) مفعولاً به، وهو أولى؛ لأن العرب تقول: «أَرَالُ اللَّهُ زَوَالَهُ، دُعَاءٌ عَلَيْهِ الْهَلَكَ»^(١)، ولكنهم جميعاً يقدرون فاعلاً محفوظاً.

ومثل هذا البيت فيما لا دليل على حفظه قوله في مطلع قصيدة^(٢):

ازْمَعْتَ مِنْ آلِ لَيْلَى ابْتِكَاراً وَشَطَّتْ عَلَى ذِي هُوَى أَنْ تُزَارَا
يريد: الْزمَعَتْ منْ أَجْلِ شَوْقَكَ إِلَى آلِ لَيْلَى أَنْ تَبَكُّرَ مِنْ أَهْلِكَ ابْتِكَاراً؛ لِأَنَّهُ عَازِمٌ عَلَى الرَّحْلَةِ
بِهِمْ لَا أَنْ يَبَكُّرَ مِنْهُمْ، وَإِنْ كَانَ ظَاهِرُ الْكَلَامِ عَلَى أَنَّهُ مُبَكِّرٌ مِنْهُمْ^(٣)، وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهَا وَأَهْلَهَا
يَعْبُدُونَ عَنْهُ، قَالَ:

وَبَانَتْ بِهَا غَرَبَاتُ النَّسْوَى وَبَثَثَتْ شَوْقًا بِهَا وَآذِكَارًا

فَالْحَدْفُ فِي بَيْتِ الشَّاهِدِ يُعْكِسُ الْمَعْنَى وَيُجْعَلُ مُسْتَبِّهًّا لَوْلَا أَنَّ الْبَيْتَ الَّذِي يَلِيهِ بَيْنَ الْمُرَادِ.
وَمِثْلُهُ فِي الْحَدْفِ الَّذِي يُؤْدِي إِلَى الْغَمْوُضِ وَالاشْتِبَاهِ قَوْلُهُ^(٤):

أَلَمْ تَغْتَمِضْ عَيْنَاكَ لِلَّيْلَةِ أَرْمَداً وَعَادَكَ مَا عَادَ السَّلِيمُ الْمُسْهَدَا

فَقَدْ أَنْشَدَ إِبْنُ جَنِيِّ فِي الْخَصَائِصِ^(٥) مَعَ قَوْلِ الْآخِرِ:

وَطَعَّنَةً مُسْتَبِّهًةً سِلِّ ثَابِرٍ تَرْدُ الْكَتِيَّةَ نَصْفَ النَّهَارِ

وَبَيْنَ أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ هذِينَ الْبَيْتَيْنِ يَأْتِي مِنْ جَهَةِ نَصْبِ (اللَّيْلَةِ) وَ(نَصْفِ النَّهَارِ) - وَهُمَا لِيْسَا بِمُصْدَرَيْنِ - عَلَى الْمَفْعُولِيَّةِ الْمَطْلَقَةِ (وَذَلِكَ أَنْ قَوْلَهُ (لَيْلَةُ أَرْمَداً) انتَصَبَ (اللَّيْلَةُ) مِنْهُ عَلَى الْمَصْدَرِ [أَيِّ الْمَفْعُولِيَّةِ الْمَطْلَقَةِ]، وَتَقْيِيرُهُ: أَلَمْ تَغْتَمِضْ عَيْنَاكَ اغْتَمِضَ لِلَّيْلَةِ أَرْمَداً، فَلَمَّا حَنَفَ الْمُضَافُ الَّذِي
هُوَ (اغْتَمِضَ) أَقَامَ (اللَّيْلَةُ) مَقَامَهُ، فَنَصَبَهَا عَلَى الْمَصْدَرِ، كَمَا كَانَ الْاغْتَمِضُ مَنْصُوبًا عَلَيْهِ، فَاللَّيْلَةُ
إِذَا هُنَّا مَنْصُوبَةً عَلَى الْمَصْدَرِ لَا عَلَى الظَّرْفِيَّةِ^(٦) وَمِثْلُهُ (نَصْفُ النَّهَارِ) مَنْصُوبَةً عَلَى الْمَصْدَرِ لَا
عَلَى الظَّرْفِ؛ لِأَنَّ مَعْنَاهُ كَمَا قَالَ إِبْنُ الْأَعْرَابِيِّ - فِيمَا نَقَلَ إِبْنُ جَنِيِّ عَنْهُ - : تَرْدُ الْكَتِيَّةَ مِقْدَارَ
مَسِيرِ نَصْفِ يَوْمٍ.

(١) القاموس (زول).

(٢) الديوان (٩٥).

(٣) الصحاحي في فقه اللغة (٢٣٦ - ٢٣٥).

(٤) الديوان (١٨٥).

(٥) الخصائص (٣: ٣٢٢)، وروايته: وبَتْ كَمَا بَاتَ السَّلِيمُ مُسْهَدَا.

(٦) المصدر نفسه.



وربما حذف ما يحאר معه القارئ في مكان الحنف وفي تقديره، وذلك في قوله^(١):
حَفِظْتُ لَكُمْ عَلَى مَا قَدْ نَعْزَيْنَمْ بِرَأْسِ الْعَيْنِ إِنْ نَقْصَنَ السَّقَامَا وَتِبِّيكَا، ثُمَّ ثَابَ إِلَيْهِ جَمْعَهُ لَيَتَقْسِمَنَ بِلَادَكُمْ إِلَى مَا يَنْتَهِتُ عَنْ مَدْوِحَهِ الْمَرِيضِ وَيَتَوَدَّدُ قَوْمًا؛ فَهُوَ فِي قَوْلِهِ (إِلَى مَا) إِمَّا أَنْ يَكُونَ حَذْفَ الْمَجْرُورِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ حَذْفَ صَلَةِ مَا، فَقَدْ جَاءَ فِي شِرْحِهِ: «إِلَى مَا: يَوْمٌ أَوْ شَيْءٌ مَا، أَوْ إِلَى مَا قَدْ كَانَ».

وربما أراد: إلى ماتمنته إليه بلاكم من الأرض.
 ومن ذلك أنه يحذف الروابط التي لا بد من ذكرها، فهو يترك إظهار الضمير المنفصل في الصفة الجاربة على غير من هي له، في قوله^(٢):

فَقَنَّا لَأَلْهَـا هـذـه هـاتـهـا إـلـى إـنـسـانـا بـأـمـاءـا مـقـنـادـهـا
 فـ (مقـنـادـهـا) صـفـةـ لـأـمـاءـ، وـهـوـ اـسـمـ فـاعـلـ يـعـودـ عـلـى صـاحـبـ التـافـةـ، فـأـضـافـهـ إـلـى ضـمـيرـهـا وـوـصـفـهـاـ، وـكـانـ يـجـبـ لـنـ ظـهـيرـ الضـمـيرـ المـنـفـصـلـ (هوـ) بـعـدـ الصـفـةـ، إـلـآـ أـنـ حـذـفـهـ لـمـا اـضـطـرـ، فـقـالـ
 (مقـنـادـهـا)، وـأـرـادـ بـأـمـاءـ مقـنـادـهـا هوـ^(٣).

ومثل هذا البيت في حذف الضمير المنفصل في الصفة الجاربة على غير من هي له، قوله^(٤):
وَإِنْ امْرَأً أَشْرَى إِلَيْكِ وَنُونَةَ فَيَابِ تَوْفَاتُ وَبَنِيَادَهُ خَيْرَهُ لَمْحَقُوقَةَ... أَنْ تَسْتَجِيبِي لِصَوْتِهِ وَأَنْ تَعْلَمَنِي أَنَّ الْمُعَانَ مُؤَقِّنَ
 فـ تركـ يـلـازـ الضـمـيرـ بـعـدـ (مـحـقـقـةـ)، وـكـانـ الـوـجـهـ أـنـ يـقـولـ: (الـمـحـقـقـةـ أـنـ تـسـتـجـيبـيـ...)؛ وـقـدـ
 وجـهـ الـبـصـرـيـونـ هـذـاـ الـبـيـتـ عـلـىـ وـجـهـيـنـ رـأـواـ أـنـ يـسـتـقـيمـ بـهـماـ الـعـنـيـ وـالـإـعـرـابـ، فـرـأـواـ أـنـ قـوـلـهـ
 (الـمـحـقـقـةـ) هوـ مـبـنـداـ خـبـرـهـ الـمـصـدـرـ الـمـؤـولـ (أـنـ تـسـتـجـيبـيـ)، وـالتـقـيرـ: لـمـحـقـقـةـ اـسـتـجـابـتـكـ صـوـتهـ،
 وـالـجـمـلـةـ مـنـ الـمـبـنـداـ وـالـخـبـرـ خـبـرـ لـ (إـنـ)، فـلـيـسـ فـيـ (الـمـحـقـقـةـ) ضـمـيرـ عـاذـ عـلـىـ غـيـرـ مـنـ جـرـىـ الـفـطـرـ
 لـهـ؛ أـنـ يـكـونـ الـمـصـدـرـ الـمـؤـولـ مـرـفـوـعـاـ عـلـىـ أـنـهـ نـاـئـبـ فـاعـلـ لـ (مـحـقـقـةـ) نـاـئـبـ نـاـئـبـ الـخـبـرـ، وـتـكـونـ
 (الـمـحـقـقـةـ...) فـيـ هـذـهـ الـحـالـ خـبـرـ لـ (إـنـ) لـ يـحـتـاجـ إـلـىـ ضـمـيرـ لـ بـارـزاـ وـلـاـ مـسـتـرـاـ؛ لـأـنـ رـفـعـ اـسـمـاـ
 ظـاهـراـ هوـ الـمـصـدـرـ الـمـؤـولـ^(٥). وـنـقـلـ الـبـغـدـادـيـ عـنـ (صـاحـبـ الـلـبـابـ) عـنـمـ رـضـاهـ عـنـ هـذـيـنـ التـفـسـيرـيـنـ؛

(١) الديوان (٢٤٧).

(٢) الديوان (١١٩).

(٣) ضرائر ابن عصفور (٢٨٧)، والبسيط في شرح جمل الزجاجي (١٠٦).

(٤) الديوان (٢٧٣).

(٥) الاتصاف (١: ٥٨ - ٦٠)، وضرائر ابن عصفور (١٨٣)، والخزانة (٥: ٢٩١ - ٢٩٢).



لأنه يقال: زيد حقيق بالاستجابة، ولا يقال: الاستجابة حقيقة بزيد؛ وحمل البيت على الضرورة، وأن قوله (المحققة) إنما جرى على غير من هو له^(١).

ومنه حذف الضمير الرابط من صلة الموصول، في قوله^(٢):

فَأَنْتَ الْجَوَادُ وَأَنْتَ الَّذِي إِذَا مَا النُّفُوسُ بَلَغْنَ الصُّورَا
جَدِيرٌ بِطَعْنَةِ يَوْمِ اللِّقَاءِ .. .ِ تَضَرِّبُ مِنْهُ النِّسَاءُ النُّخُورَا

يريد: وأنت الذي هو جدير...، حذف الضمير؛ وقد حملته ابن عصفور على الضرورة فقال: «[من باب النقص الذي يجوز للشاعر ضرورة] حذف الضمير الرابط للصلة بموصول غير (أي)... إذا كان الضمير مبدأ مُخْبِراً عنه باسم غير ظرف ولا مجرور، ولم يكن في الصلة طول (وأنشد البيت)»^(٣).

وأما مخالفته القياس في تركيب الجملة من زيادة ما لا تزيد به فيها العرب، وتقدم ما لا تقدمه، ومن فعل بين ما لا تصل بينه، ومن حذف أحد متلازمين، واستخدام الجمع بدل المفرد أو المفرد بدل الجمع، فهذه كلها مما له أمثلة في شعره.

فَالْزِيَادَةُ الَّتِي لَا تَزِيدُهَا الْعَرَبُ نَجْدُهَا فِي مَنَادِهَا لَفْظَ (أَبْ) الْمَضَافُ إِلَى يَاءِ الْمَنْكَلَمِ، فِي قَوْلِهِ^(٤):
وَيَا أَبْنَاءَا لَا تَسْرِزْنَ عَنْسَنَا فَإِنْسَانَخَافُ بِيَانِ تُخَذِّرَةِ

قوله (يا أبنا) ببدل الياء تاءً مفتوحة وبالف بعدها لا يجوز إلا في ضرورة الشعر؛ فقد ذكر ابن هشام عشر لغات في المنادي المضاف إلى ياء المتكلّم إذا كان (أبا) أو (أمّا)، سُت منها تشتّر فيها مع غيرها ممّا هو منادي مضاف إلى الياء، وهي: إثبات الياء الساكنة (بابي - يا أمي)، وحذف الياء الساكنة وإبقاء الكسرة دليلاً عليها (يا أب - يا أم)، وحذفها وضم الحرف الذي كان مكسورة لأجلها، وهي لغة ضعيفة (يا أب - يا أم)، وإثبات الياء مفتوحة (يا أبي - يا أمي)، وقلب الكسرة قبل الياء المفتوحة فتحة فتتقلب الياء ألفاً لتحرّكها وافتتاح ما قبلها (يا أمّا - يا أبا)، وحذف الألف وإبقاء الفتحة دليلاً عليها (يا أب - يا أم)، وأربع تفرد بها، وهي: « ۱- بدل الياء تاءً مكسورة ... (يا أب)، ۲- بدلها تاءً مفتوحة ... (يا أمّا)، ۳- (يا أبا) بالباء والألف، وبها قري شاداً، ۴- (يا أبتي) بالباء والياء، وهاتان اللغتان قيبحتان، والأختة أفتح من التي قبلها، وبينيغي إلا تجوز إلا في ضرورة الشعر»^(٥). وأمّا ابن جنّي والإمام أبو زرعة فقد ذهبوا في قراءة ابن عامر (ليا أب) [ليوسف

(١) الخزانة (٥): ٢٩٢.

(٢) البيوان (١٤٩).

(٣) ضرائر ابن عصفور (١٧٢ - ١٧٣).

(٤) البيوان (٩١).

(٥) شرح قطر الندى (٢٠٥ - ٢٠٧).

٤٤] إلى أن المراد (يا أبنا) فابدأ من باء الإضافة ألفاً، ثم حذفت الألف وبقيت الفتحة دالةً عليها، كما تُحذف الباء وتبقى الكسرة دليلاً عليها؛ والثاء عند الإمام أبي زرعة هي من قبيل الثاء في (علامة ونسبة) للبالغة^(١)، ولم يذكر ابن جنّي لزيادتها وجهًا، قال: «وذهب أبو عثمان [النهدي] في قوله سبحانه (ليا أبنت) فيمن فتح الثاء إلى أنه أراد: يا أبنا، فحذف الألف تخفيفاً»^(٢)؛ فحذف الألف عندهما هوَ من قبيل التخفيف، ولو حملنا قول الأعشى على هذا لكان قوله: (ليا أبنا) أثينا على الأصل، ولكن هذا الأصل لم يأتِ إلا في الشعر.

ومنه زيادة (ما) بعد كاف الجر وإبقاء عمل الجر فيما بعد (ما) الزائدة، في قوله^(٣):
 كَسَارَاشِدْ تَجِدِينَ افْرَا تَبَيَّنَ ثَمَّ انْتَهَى اوْ قَدِمَ
 يريد كراشد تجدين افراء تبيّن ثمّ انتهى او قدم
 ومن باب الزيادة في تركيب الجملة أنَّ الأعشى يُدخل (الواو) على (ثُمَّ) وهو حرفان من حروف العطف، قال^(٤):

وَنَمِتَ لَا تَجْزَنَّى بَغْدَ ذَاكْمَ وَلِكِنْ سَيَجِزِينِي إِلَاهَ فَيَعْقِبَا
 وهذا من باب الضرورة، قال ابن جنّي: «وإذا اضطرَّ الشاعرُ أدخل الواو من حُرُوفِ العطف
 على سائر حروف العطف، [وأنشدَ البيت]»^(٥).

وفي هذا البيت أمرٌ آخرٌ خالفٌ في العربية في تركيب الجملة، وهو نصبه الفعل (يعقب) بـ (أن) المضمرة بعد الفاء من دون أن تكون مسبوقة ببني و لا بطالب ، وهذا من باب الضرورة؛ قال سيبويه: «واعلم أنَّ الفاء لا تُضمَّنُ فيها (أن) في الواجب، ولا يكون في هذا الباب إلا الرفع... وقد يجوزُ النصب في الواجب في اضطرارِ الشعرِ، ونصبه في الاضطرار من حيث انتصب في غير الواجب، وذلك لأنَّك تجعل (أن) العاملة، [وأنشدَ بيتَ الأعشى ثمَّ قال]: وهو ضعيف في الكلام»^(٦). فإذا كانت الألف في (فيعقبا) مبدلَةً من التون الخفيفة كانت الضرورةُ أسهلَ.

(١) حجة القراءات (٣٥٤).

(٢) المحتسب (١): ٢٧٧.

(٣) الديوان (٨٥).

(٤) متنى للبيب (٣٤٢ - ٣٤٤).

(٥) الديوان (١٦٧)، وروايته: (هناك لا تجزوني...)؛ وأمّا رواية «وَنَمِتَ» فهي رواية ابن جنّي في سر صناعة الإعراب (٣٨٧)؛ ولعل الرواية الصحيحة (وَنَمِتَ) وهي بمعنى (هناك)، فتوهم الضم على الثاء.

(٦) سر صناعة الإعراب (٣٨٦).

(٧) كتاب سيبويه (٣: ٣٨ - ٣٩).

وأما تقديم ما لا تقدمه العرب فنجده في وضع (إلا) في غير موضعها، فنراه يقتضي المستثنى على أداء الاستثناء، فيقول^(١):

أَخْلُ بِهِ الشَّيْءُ أَقْلَالَهُ وَمَا اعْتَرَهُ الشَّيْءُ إِلَّا اعْتَرَارًا

يريد: وما اعتره اعتراراً إلا الشيء، فنعلم، كما نقل عن ابن فارس^(٢)، وكما ذكره ابن عصفور^(٣)؛ ولو كانت داخلة على المفعول المطلق بعدها لما كان الكلام فائدة؛ لأن الشيء لا يعتراه خلاف الاعترار، ولذلك وجوب القول بتقديم المستثنى على أداء الاستثناء.

وقد ذكر ابن هشام^(٤)، والخفاف الإشبيلي في (شرح الجمل) كما نقل عنه صاحب الخزانة^(٥) أنه رد على ابن فارس بأن (إلا) في بيت الأعشى إنما جاءت في موضعها، ولكن حذفت صفة الاعترار لفهم المعنى، وكذلك قال: ما اعتره الشيء إلا اعتراراً بيئاً أو ضعيفاً؛ لأنَّه قد ثبتَ حذفَ الصفة، ولم يثبت عن العرب وضع (إلا) في غير موضعها.

ومثله تقديم الاستثناء في قول الكلم في قوله^(٦):

خَلَا اللَّهُ لَا أَرْجُو سَوْاكَ، وَإِنَّمَا أَغْدِ عِيَالِي شَعْبَةَ مِنْ عِيَالِكَا

فقد ذهب البصريون إلى أن ذلك لا يجوز «لأنه يؤدي إلى أن يعمل ما بعدَها فيما قبلها [يعني: (إلا)]، وذلك لا يجوز؛ لأنها حرف نفي يليها الاسم والفعل، كحرف الاستفهام؛ وكما أنه لا يجوز أن يعمل ما بعد حرف الاستفهام فيما قبله، وكذلك لا يجوز أن يعمل ما بعدَها فيما قبلها»^(٧).

ومنه أن يأتي بالبدل في غير موضعه، وذلك في قوله^(٨):

(١) الديوان (٩٥).

(٢) مختصر الليث (٢٢٦).

(٣) ضرائر ابن عصفور (٢١٢).

(٤) مختصر الليث (٣٢٦).

(٥) خزانة الأدب (٣: ٣٧٤).

(٦) في الديوان كصيادة على وزن البيت وقافية، ولكنه ليس فيها.

(٧) الإنصاف (١: ٢٧٦)، ونسب البيت للأعشى.

(٨) الديوان (٢٨١)، وروايتها:

لَمْنَا حَنَ حَنَتْ لِيَادِ دَارِهَا تَكْرِيَتْ تَقْرِيَتْ رَحِيمًا

وهو على هذه الرواية شاهد على ربط الجملة الواقعية صلةً للاسم الموصول بالاسم الظاهر، وهو غير جائز إلا في الشعر؛

فقد ذكر ابن هشام أن الجملة التي تقع صلةً للاسم الموصول لا يربطها غالباً إلا الضمير، وقد يربطها ظاهر يختلف الضمير، كقول القائل:

فِي سَارِبَةِ لِيَادِي وَانْتَ الَّذِي فِي رَحْمَةِ اللَّهِ أَطْنَعْ

لَسْنَا كَمَنْ حَلْتَ يَإِدِ دَارَهَا تَكْرِيْبَتْ تَرْقَبْ حَبَّهَا أَنْ يُخْصِنَا

فجاء بالبدل (إِيَادِ) قبل تمام المُذَكَّر منه (منْ حَلْتَ دَارَهَا)، إذ معناه: لَسْنَا كَمَنْ حَلْتَ دَارَهَا، ثُمَّ بَدَلَ (إِيَادِ) مِنْ (منْ حَلْتَ دَارَهَا)، وَالبَدَلُ إِنَّمَا يُوتَى بِهِ بَعْدِ اتِّمامِ المُذَكَّرِ مِنْهُ وَانْقِضَاءِ أَجْزَائِهِ، ولذلك لابد من إِضمار فعل آخر بعد (إِيَادِ) فيصبح التقدير: لَسْنَا كَمَنْ حَلْتَ، إِيَادِ، حَلْتَ دَارَهَا؛ فَتَكُونُ (إِيَادِ) بدلاً مِنْ (منْ حَلْتَ)، ثُمَّ قَالَ: (حَلْتَ دَارَهَا)، وَلَكِنَّ حَذْفَ (حَلْتَ) الثَّانِيَةِ الَّتِي نَصَبَتْ (دارَهَا) لِدَلَالَةِ الْأُولَى عَلَيْهَا^(١).

وَأَمَّا الفَصْلُ بَيْنَ مَا لَا تَفْصِيلُ بَيْنَهُ الْعَرْبُ، فَنَجَدَهُ فِي الْفَصْلِ بَيْنَ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ، فِي قَوْلِهِ^(٢):

وَلَا بَرَاءَةَ لِلْبَرَاءِ رِي وَلَا عَطْسَاءَ وَلَا خَفَّارَةَ
إِلَّا عَلَلَةَ أُونَّ دَا هَلَّةَ قَارِحَ نَهَدِ الْجُزَّارَةَ

يريد: إِلَّا عَلَلَةَ قَارِحَ نَهَدِ الْجُزَّارَةَ أَوْ بَدَاهِتِهِ، وَقَدْ حَمَلَ سَبِيْوِهِ^(٣) وَابْنَ جَنْيِ^(٤) الْفَصْلَ بَيْنَ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ بِالظَّرْفِ وَحْرَفِ الْجَرِ عَلَى الضَّرُورَةِ الْقَيِّحَةِ، وَحَمَلَ ابْنَ عَصْفُورَ^(٥) الْفَصْلَ بَيْنَهُمَا عَلَى الضَّرُورَةِ الْحَسَنَةِ، وَأَنَّ مَثَلَهُ فِي الْحُسْنَ الْفَصْلُ بَيْنَهُمَا بِالْمَعْطُوفِ عَلَى الاسمِ الْمُضَافِ مَعَ حَرْفِ الْعَطْفِ، كَمَا هُوَ فِي بَيْتِ الْأَعْشِيِّ. وَذَكَرَ الْقَازَّ أَنَّ الْأَصْلَ: إِلَّا عَلَلَةَ قَارِحَ أَوْ بَدَاهِةَ قَارِحَ، ثُمَّ حَذَفَ مِنَ الْأُولَى دَلَالَةَ الثَّانِيَةِ عَلَيْهِ، كَمَا تَقُولُ: هُوَ أَعْزَى وَأَفْضَلُ مِنْ نَمَّ، وَالتَّقْدِيرُ: هُوَ أَعْزَى مِنْ نَمَّ وَأَفْضَلُ^(٦)؛ فَأَجَازَ الْقَازَّ نَلَكَ - كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ - فِي النَّثَرِ، فِي حِينَ أَنَّ سَبِيْوِهِ قَالَ بَعْدِ إِنشَادِ بَيْتِ الْأَعْشِيِّ: «فَهَذَا قَبِيحٌ، وَيُحَرِّمُ فِي الشِّعْرِ عَلَى هَذَا: مَرَرْتُ بِخَيْرٍ وَأَفْضَلُ مِنْ نَمَّ»^(٧).

وَمِنْهُ فَصْلُهُ بَيْنَ حَرْفِ الْعَطْفِ وَالْمَعْطُوفِ بِالْجَارِ وَالْمَجْرُورِ حِينَا، وَبِالظَّرْفِ حِينَا آخَرُ، قَالَ^(٨):

وَقَيِّ كُلُّ عَامِ أَنْتَ جَاشِيْمُ غَزَّوْةِ تَشَدُّدُ لِاقْصَاتِهَا غَزِيمُ عَزَانِكَا

معنى اللبيب (٥٧٧-٥٨٥)، ثُمَّ ذُكرَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ أَنَّ رِتْبَةَ الْجَملَةِ الْوَاقِعَةِ صَلَةً بِالظَّاهِرِ فِي هَذَا الْبَيْتِ وَأَشْبَاهِهِ لِمَا يَبْلُغُهُ

الشَّرْءُ؛ مَعْنَى اللبيب (١٠١-١٠٢).

(١) الخصلانص (٢: ٤٠٢).

(٢) الديوان (٩٠٢).

(٣) كتاب سبيوه (١: ١٧٩٠-١٨٠)، (٢: ١٦٤-١٦٦).

(٤) الخصلانص (٢: ٤٠٤).

(٥) ضرائر ابن عصفور (٩١١).

(٦) ضرائر القاز (٩٨).

(٧) كتاب سبيوه (١: ١٨٠).

(٨) الديوان (٤١).

مُؤْتَهَةً مَالًا، وَفِي الْخَنْدِرِ فَرْفَةٌ لما ضاع فيها من قُرُوءِ بساتِها
قد فصل بين حرف العطف (الواو) والمعطوف (رففة) بالجار وال مجرور (في الحمد)، وهو كما
ذكر ابن حصرور من الفتنات عند الفارسي والمحققين من التنوين، لما فيها من الفصل بين حرف
العطف والمعطوف وهذا كالشيء الواحد، بدليل قوله: (وَهُوَ، وَهِيَ) بتسمين الهاء في فصيح الكلم
تشبيهاً لها بـ (عَضْدٍ) و (كَبْدٍ)، فَكُلُّما لا يجوز الفصل بين أجزاء الكلمة فكتلك لا يجوز الفصل بين
حرف العطف والمعطوف إلا في ضرورةِ الشعر^(١).
وَفَصَلَ بَيْنَهُمَا بِالظَّرْفِ فِي قَوْلِهِ^(٢):

يَوْمًا تَرَاهَا كَشْبَهَ أَرْبَيْةَ أَنْغَلا
يريد: تراها يوماً كشيء اربية العصب، وأيمها يوماً آخر نغلاء؛ فقد ذكر البغدادي أن الفارسي
استشهد بهذا البيت على جواز الفصل بين العطف والمعطوف به بالظرف في الشعر^(٣)، وعده ابن
جني من باب شجاعة العربية^(٤)، إذ فصل بالظرف (يوماً) بين حرف العطف (الواو) والمعطوف
(أيم) على المنصوب من قبله، وهو الضمير (ها) من قوله (تراها).
وَأَمَّا حَذَفُ أَحَدِ مُتَلَّذِّمِينَ فَنَجَدَهُ فِي قَوْلِهِ^(٥):

إِمْا تَرَيْتَ حَفَّةً لَا يُعْالِمُ لَنَا إِمْا كَذَلِكَ مَا نَحْقِي وَنَتَقْعِلُ
فَحذف نون التوكيد من الفعل (ترى)، قال الhero: « تكون (إما) جزاء معنى (إن) و تكون (ما)
زادنة للتوكيد، وتدخل معها نون التوكيد، ...، وقد جاء في الشعر الجزاء بـ (إما) بغير نون التوكيد،
قال الأعشى: (البيت)^(٦)».

ومنه أنه يستخدم عبارة التعجب «سبحان الله» ممحونة لفظ الجلالة، والعرب لا تستخدم لفظ
(سبحان) إلا مضافاً إلى لفظ الجلالة صريحاً أو ضميراً متصلأً، قال^(٧):

أَقُولُ لِمَّا جَاءَنِي فَخْرٌ: سُبْحَانَ مِنْ عَلْقَمَةِ الْفَسَاحِرِ
فَحذف المضاف إليه، وكان الواجب أن يعيد التنوين إلى المضاف (سبحان)، ولكنَّه لَمَّا أراد
المضاف الممحون لضرورةِ الشعر أبقى التنوين ممحوناً على أصل الاستعمال؛ قال البغدادي:

(١) شرح أبيات المغني (٢: ١٦٤).

(٢) الديوان (٢٨٣).

(٣) شرح أبيات المغني (٢: ١٦٤).

(٤) الخسائص (٢: ٣٩٥).

(٥) الديوان (١٠٩).

(٦) الأزهية في علم الحروف (١٤٢ - ١٤٣).

(٧) الديوان (١٩٣).

«أشد ... (سبحان من علقته الفاجر) ... على أنْ ترَكَ تنوين (سبحان) ليست لأنَّه غير منصرف للعلمية وزيادة الألف والنون، بل لأجل بقائه على صورة المضاف لـما غالب استعماله مضافاً، والأصل: (سبحان الله) فحذف المضاف إليه ضرورة وهذا رد على سببويه ومن تبعه في زعمه أنَّ (سبحان) علم غير منصرف»^(١)، ورد البغدادي على الراغب قوله: إنَّ الأصل: (سبحان علقة الفاجر)، على التهمك، فزاد فيه (من) ردًا على أصله فقال (سبحان من علقة)، وضيقه البغدادي لغة لأنَّ العرب لا يستعملونه إلا مضافاً إلى الله ولم تُسمِّن إضافته إلى غيره، وصناعة لأنَّ (من) لا تزاد في الواجب عند البصريين، و (سبحان) في البيت للتعجب، و (من) داخلة على المتعجب منه.

ونكر ابن الخطاب في خلل حديثه عن اسم العَلَم أنَّ المدققين من النحوين ذهبوا إلى أنَّ (سبحان) في البيت علم على لفظ التزية والتبرئة، ومن هنا جاء منعه من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون^(٢)، وقد سبق كلام البغدادي في الرد على هذا الرأي، وأنَّه ليس بسيبوه وتبعه فيه آخرون. وأما وضُعِّفَ الجُمْعُ مُؤْنِسُه المُفَرِّد فنجد في قوله^(٣):

وَمِثْكِ مُجَبَّةٌ بِالشَّبَابِ ... بِصَاكَ الْعَبَيرُ بِأَجْسادِهَا
يريد: بجسدها، وهو لا يُسْوَغُ في حال السُّعَة^(٤).
ومثله قوله^(٥):

نَخِرَهَا أَخْوَانَاتِ شَهْرًا وَرَجَّى أَوْتَهَا عَامًا فَعَامًا
فارتكب ضرورتين، الأولى: أنَّه لم يصرف (عانت) وهي مصروفة في كلامهم، والثانية: أنَّه جاء باللفظ مجموعاً وهو في الأصل مفردة، وقد جاء به في شعره على الأصل فقال^(٦):
أَضْنَخَ حَيْ بِعَانَةَ زَاهِرًا فِي الْغَثَاءِ مِنَ الْمَسَابِلِ
وجاء في شرحه: «عانت بلد مشهور بين الرقة وهيت، مشرفه على الفرات، ورئما سُمُّوها في الشعر عانت». ومثله قوله^(٧):

لَطَوزَيْنِ فِي عَامِ غَرَّةٍ وَرِحْلَةٍ
الآنِيَتْ قَيْسًا عَرَقْتَهُ الْقَوَابِيلُ

(١) الخزانة (٣٩٧).

(٢) المرتب (٢٩٠ - ٢٩٢).

(٣) الديوان (١١٩).

(٤) ضرائر ابن عصفور (٢٥٥).

(٥) الديوان (٢٤٧).

(٦) الديوان (٣٧٩).

(٧) الديوان (٢٣٣).



يريد: القائلة، فجمعها.

وعكسه أنه يجيء بالمفرد بدلاً من الجمع في قوله^(١):

أخوانا الذي يغدو علينا ولو هوت بـ قدم كتابه متعلقاً

يريد: متعلقاً.

وأخيراً، من غريبِ ماجاء في شعر الأعشى من مُخالفةِ القياس النحوية بناءً فُعلَ الأمر من الماضي المبني للمجهول، وذلك في قوله^(٢):

فقال: ألا فائزٌ على المجد سابقًا لـك الخير، فـلـذ إذ سبـقت وانعـم وقد أشار المرحوم الدكتور محمد محمد حسين محقق الديوان إلى أن الفعل (فـلـذ) مثبت بهذه الصورة في كل نسخة الديوان، وقال: «لعل أصله (فـلـذ) على بناء الماضي للمجهول، ثم خلف تاء المخاطب».

في هذه الأبيات التي سبقت الإشارة إلى ماقبها من مُخالفةِ القياس النحوية تتلـ على أن الأعشى إنما كان يلجـ إليها فيأغلب الأحيان لـما تقضـيه الضـرورة ذلك، ولم يكن ليتعـمـد هذه المـخالفـات، فإـنه كان إذا ما وـلتـ العـبـارـة في نـظـائرـ هـذـهـ الأـبـيـاتـ فيـ شـعـرـهـ أـرـسـلـهـ سـلـيمـةـ لاـ تـرـىـ فـيـهاـ عـوـجاـ.

المصادر

- ١- ألب الكاتب: لابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (٤٢٧٦ھ)، تحقيق: د. محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة ٢، ١٩٨٥/٥١٤٠٥ م.
- ٢- الإزهـةـ فيـ عـلـمـ الـحـرـوفـ: للهـرـويـ، عـلـيـ بنـ مـحـمـدـ (٤١٥ھـ)، تـحـقـيقـ عـبـدـ الـمـعـينـ الـمـلـوـحـيـ، دـمـشـقـ، أـسـمـاءـ خـيلـ الـعـرـبـ: لـلـغـنـدـجـانـيـ.
- ٣- الإنـاصـافـ فيـ مـسـائـلـ الـخـلـافـ: لـلـأـبـنـيـ الـأـبـنـيـ، أـبـيـ الـبـرـكـاتـ عـبـدـ الـرـحـمـنـ بنـ مـحـمـدـ (٥٧٧ھـ)، تـحـقـيقـ مـحـمـدـ مـحبـيـ الدـيـنـ عـبـدـ الـحـمـيدـ، دـارـ الـجـيلـ، بـيـرـوـتـ، ١٩٨٢/٥١٤٠٢ مـ.
- ٤- البـسيـطـ فيـ شـرـحـ جـمـلـ الزـجاجـيـ: لأـبـيـ الـرـبـيعـ الـقرـشـيـ الـأشـبـيلـيـ السـبـتـيـ (٥٦٨٨ھـ)، تـحـقـيقـ دـ. عـبـاسـ بنـ عـبـدـ الشـبـتـيـ، دـارـ الـغـرـبـ الـإـسـلـامـيـ، بـيـرـوـتـ، ١٤٠٧ھـ.
- ٥- حـجـةـ الـقـرـاءـاتـ: لـلـأـمـامـ أـبـيـ زـرـعـةـ عـبـدـ الـرـحـمـنـ بنـ مـحـمـدـ بنـ زـنـجـلـةـ (مـنـ رـجـالـ الـمـنـةـ الـرـابـعـةـ)، تـحـقـيقـ سـعـيدـ الـأـفـغـانـيـ، مـؤـسـسـةـ الرـسـالـةـ، بـيـرـوـتـ، الطـبـعـةـ ٣ـ، ١٩٨٢/٥١٤٠٢ مـ.

(١) الـديـوـانـ (٣٨٧).

(٢) الـديـوـانـ (١٧٧).

- ٦ خزانة الأدب: للبغدادي، عبد القادر بن عمر (٩٣١٠)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة الطبعة ٢، ١٩٨١/٥١٤٠١.
- ٧ الخصائص: لأبي الفتح عثمان بن جنّي (٩٣٩٥)، تحقيق: محمد علي الجاوي، دار الهدى، بيروت، بلا تاريخ.
- ٨ ديوان الأعشى الكبير: تحقيق: د. محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة ٧، ١٩٨٣/٥١٤٠٣.
- ٩ ديوان العجاج: تحقيق: د. عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس، دمشق، الطبعة ٢، ١٩٨٣/٥١٤٠٣.
- ١٠ سر صناعة الإعراب: لأبي الفتح عثمان بن جنّي (٩٣٩٥)، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ١٩٨٥/٥١٤٠٥.
- ١١ شرح أبيات المغنى: للبغدادي، عبد القادر بن عمر (٩٣١٠)، تحقيق: عبد العزيز رباح وأحمد يوسف نفاق، دار البيان، دمشق، ١٩٧٣/٥١٣٩٣.
- ١٢ شرح شذور الذهب: لابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف (٧٦٦١)، تعليق: عبد الغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ٤/١٤٠٤، ١٩٨٤/٥١٤٠٤.
- ١٣ شرح ديوان الفرزدق: تحقيق: عبد الله إسماعيل الصاوي، مطبعة الصتاوى، مصر، ١٩٣٩/٥١٣٥٤.
- ١٤ شرح قطر الندى: لابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف (٧٦٦١)، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة ١١، ١٣٨٣هـ.
- ١٥ الصاحباني في فقه اللغة وسنت العربية: لأحمد بن فارس (٩٣٩٥)، تحقيق: مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٣/٥١٣٨٢.
- ١٦ ضرائر الشعر، أو ما يجوز للشاعر في الضرورة: للقزار، أبي عبد الله محمد بن جعفر التميمي القبرواني (٤١٢هـ)، تحقيق: د. محمد زغلول سلام ود. محمد مصطفى هزار، منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٧٢هـ.
- ١٧ ضرائر الشعر: لابن عصفور الإشبيلي (٦١٩هـ)، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، دار الأندرس، بيروت، الطبعة ٢، ١٩٨٢/٥١٤٠٢.
- ١٨ القاموس المحيط: للقبرواني، محمد بن يعقوب (٦٨١٦هـ)، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦/٥١٤٠٦.
- ١٩ الكتاب: لسيبوبيه، أبي بشر عمرو بن عثمان (١٨٠)، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.
- ٢٠ ما جاء على قفلت وأففلت بمعنى واحد: لأبي منصور الجواليقي (٤٥٥هـ)، تحقيق: ماجد الذبيه، دار الفكر، دمشق، ٢، ١٩٨٢/٥١٤٠٢.

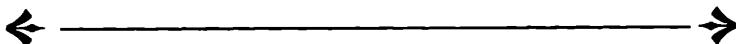


- ٢١- المحتسب: لأبي الفتح عثمان بن جنّي (٥٣٩٢)، تحقيق: علي النجدي ناصف ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
- ٢٢- المرتجل: لابن الخطاب، أبي محمد عبد الله بن أحمد بن أحمد (٥٥٦٧)، تحقيق: علي حيدر، دمشق، ١٩٧٢/٤١٣٩٢هـ.
- ٢٣- المسائل الحلبية: لأبي علي الفارسي (٥٣٧٧)، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ١٩٨٧/٤١٤٠٧هـ.
- ٢٤- المعيار في لوزان الأشعار: لأبي بكر محمد بن عبد الملك السراج الشنترري الأندلسى (٥٥٥٠)، تحقيق: د. محمد رضوان الدياية، دار الملاح، دمشق، ١٤٠٠هـ.
- ٢٥- مغنى للبيب: لابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف (٥٧٦١)، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد على حمد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة ٢، بلا تاريخ.
- ٢٦- المقتصب: لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (٥٢٨٥)، تحقيق: محمد عبد الخالق عصيّمة، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.
- ٢٧- المنصف لكتاب التصريف: لابن جنّي (٥٣٩٢)، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٧٣هـ.
- ٢٨- الواقي في العروض والقوافي: للخطيب التبريزى (٥٠٢)، تحقيق: عمر يحيى ود. فخر الدين قبلوة، دار الفكر، دمشق، الطبعة ٣، ١٩٧٩/٤١٣٩٩هـ.
- الوساطة بين المتنبي وخصومه: للقاضي الجرجاني، أبي الحسن علي بن عبد العزيز (٥٣٦٦)، تحقيق: محمد أبو للفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوي، دار القلم، بيروت، بلا تاريخ.



مما هلك من أساليب الإغراء، قول العرب «كذب عليك كذا»

د. محمد عبد الله قاسم^(١)



هذا أسلوبٌ من أساليب العربية في الإغراء وحثّ المخاطب على لزوم المُفترى به، قد عزَّ استعماله عند كتابة هذا العَصْفِر مع أنه أسلوبٌ لطيفٌ نَقِيقٌ قد جاء عليه غيرُ قليلٍ من كلامهم. قال ابن منظور^(٢): «وله — يعني قولهم: كذب عليك كذا — تعليلٌ نَقِيقٌ، ومعانٌ غامضةٌ تجيء في الأسعار». وسيتناولُ هذا البحثُ أصل هذا الأسلوب، وبيان حقيقة لفظه لغةً ومجازاً وأصطلاحاً، وسيُسْطَع شواهدُ التي جاء عليها، واللغاتُ فيه، وأقوال النحاة في توجيهه وإغرابه.

(١) باحث سوري جامعي.

(٢) في اللسان [كذب].



معاني الكذب، وتفاصيل استعماله في باب الإغرا.

يقال^(١): كَذَبَ يَكْذِبُ كَذِبًا وَكَذِبًا وَكَذِبًا؛ قال الأعشى^(٢):

كَذَبَتْهُ وَكَذَبَتْهُ وَكَذَبَتْهُ وَكَذَبَتْهُ وَكَذَبَتْهُ

وجاء في كتاب «أقسام الأخبار»^(٣) المنسوب لأبي علي الفارسي:

«والكذب ينقسم خمسة أقسام:

أحدهن: تغيير الحاكي ما يسمع، وقوله ما لا يعلم نقلًا ورواية...

وقسم آخر: يكون كذب فيه بمعنى أخطأ...

وآخر: يكون الكذب فيه بمعنى البطل؛ كذب الرجل بمعنى بطل عليه عمله وما رجا.

ومعنى آخر للكذب، وهو الإغراء ومطالبة المخاطب بذرور الشيء المذكور».

والكذب والكذوبة النفس؛ أشاد ابن دريد^(٤):

وَلَنْجَرَ قَدْ نَقَوْتُ فَلَمْ يَجِئْنِي وَأَنْجَنَّتْهُ وَتَكَبَّرَهُ الْكَذُوبُ

ولما كان الكذب ضرباً من القول، وهو ثلث ونطْق، اتسَعَ فيه، فجعل في كلامهم غير نطْق، كما

اتسَعَ في القول في نحو قول أبي النجم^(٥):

(١) لنظر: الكتاب ٧/٤، ٧٩، وتهذيب الألفاظ ١/٢٦١، ٣٣٠/١، والخطبة ١/٣٦٩.

(٢) لم يقع البيت في رواية ثلث شعر الأعشى، وهي رواية مطبوعة الديوان، وأثبته جابر في ملحقات ديوانه ٢٣٨، وهو ثابت

في رواية يعقوب كما ذكر السيد في القرطض ٥٠٤، وفي الكامل ٢/٧٤٧ أنه من إنشاد المازاني له، وليس مما روت الرواية

متصلًا بقصيدة، والبيت في مجاز القرآن ٢٨٣/٢، وتهذيب الألفاظ ١/٢٦١، ومعنى الزجاج ٢٧٤/٥، وشرح كتاب سيبويه

للسيروفي (السيروفي التحوي) ٦٧، والخطبة ٣٢٩/١، ٤٤٢/٤، ٣٦٩/٦، والتكملة ٢١٢، والإيانة للعوبي ٧٩/١، والتبصرة

والتكبرة ٧٥٩/٢، وكشف المشكلات ١٠٩٨/٢، وحجة القراءات ٧٤٦، والمخصوص ٣/٨٤، ١٢٨/١٤، وشرح المفصل

٦٤٤، وغير ذلك كثیر.

(٣) نشره د. علي جابر المنصوري، وصحح نسبة إلى أبي علي، في مجلة المورد العراقي، المجلد السادس، العدد الثالث، ١٩٧٨، ص ٢٠٢ – ٢٠٣.

هذا وقد استقر د. شلبي في كتابه الشامل عن أبي علي الفارسي ٥٦٣ في نسبة هذا الكتاب إلى أبي علي. فلت: ودون

القطع بنسبة هذا الكتاب إلى أبي علي خرط المقائد؛ فما جاء فيه مما يتصل بالكذب وبيانه هو قطمة من كلام أبي بكر بن

الأنباري (ت ٣٢٨) في كتابه «رسالة في معانٍ الكذب»، نقله البندادي في الخزانة ٦/١٩٤، ١٨٤/١٩٩ – ١٩٩، وانظر:

ذكره الخطأ ٥٢٥، ومتابعة الأدلة في نفع نسبة هذا الكتاب إلى أبي علي ليس هذا مقام بسطها.

(٤) في الجمهرة له ١/٣٠٥، وانظر: أساس البلاغة [كذب].

(٥) ديوانه ١٦٨، والخاصيص ١/٢٢، والمخصوص ٣/٨٥، وجمع البيان ١/٥٩، والقرطبي ٢/٩١، وأسان البلاغة [حنق]

– ق ول]، واللسان [حنق – ق ول – و ح ي]، والخزانة ١/١٨٨، والاسع جمع بنسع، وهو سور من جلد عذر شد به

الرجال.



فَذَكَرَتِ الْأَنْسَانُ لِلْبَطْنِ الْحَقِّ

فجبل غير نطق. قال ابن جنی^(١): «ولذا جاز أن نسمى الرأي والاعتقاد قوله، وإن لم يكن صوتاً، كان تسمية ما هو أصوات قوله، أحزر بالجواز؛ لأنَّ الأنسان لها أطبط».

وممَّا استعمل فيه الكتبُ غير نطق قول مغفر بن حمار البارقي^(٢):

وَذِيَابَيَّةُ أَوْصَاتِ بَنْزُونَا بَنَ كَذَبَ الْقَرَاطِفَ وَالْقَرَوْفَ

كتب القراطيف – وهي القطف جمع العطيفة المخللة، والقروف أو عبة من ألم يأخذ فيها اللحم – أي هي منقية ليس لها وجود، تزيد لو جثوها بالغارقة واغتنموها. فهذا من استعمال كتب في الموضع الذي ينتفي فيه ما كان أريد ولم يقع. ومثل هذا الاستعمال جرى في شروح أبي زيد، منه قوله^(٣): «كعب الرجل عن الأمر يكع، إذا أراد أمرًا ثم كف عنه مكتباً عند قتال أو غيره». ومنه: «قول: احرتجم الرجل فهو محرجم، وهو الذي يريد الأمر، ثم يكتب فيرجع».

ووجه استعمال كتب في باب الإغراء أنك إذا قلت: كتب عليك الأمر، فكانك قد رأيت حرصي عليه، ورغبتي فيه، فكتب ظنَّ الأمر في لفظٍ رغبي فيه وأني لا آتية. وفي هذا تبيبة وتحريضٌ وبعث على إبلياني إيماء، وهذا المعنى يلح في قولهم: كتبته نفسَه إذا متنَّه الأمانِي، وزُيَّنَت له من الآمال العراض ما لا يكاد يقع، وذلك مما يرغِّب المرأة في ولوح الأشياء، ويستحثه على التعرُّض لها^(٤). ولهذا ما سموا النساء الكذوب!

وحكى أبو حيَّان^(٥) عن الأعلم «أنَّ أصلَ الكتب الإمكان، وقول الرجل للرجل: كذبت، أي أكنتَ من نفسك وضفتَ، فلهذا أتسع فيه وأغزِي به؛ لأنَّ متى أغزِي بشيءٍ فقد جعل المغرِّي به ممكناً مستطاعاً إنْ رامَه المغرِّي» اهـ.

وهذا التأصيل من الأعلم بعيد، وفيه تكُلُّ ظاهر، ولم أجد في المعجمات ما يدلُّ على ما ذكر من أنَّ أصلَ الكتب الإمكان، وقياسُ تأصيله أن يكون من: كتب نفسه، وكتبته نفسه إذا حدثها أو حدثته

(١) الخصائص /١٢٣.

(٢) في معاني القرآن للأخفش /٨١، وإصلاح المنطق /١٥، وتهذيبه /١٧٧، وترتيبه /٦٣٢، /٦٣٢، وشرح أبياته /٧٤، والمعنى الكبير /١، /٣٨١، /٨٠٤، والإبادة للسوسي /١١٦، /٢١٢، /١١٦، /٢٤٥، والقليس /١٦٨، والمخصن /٨٥، وأمالي ابن الشجيري /٣٩٧، وجمع البيان /٥٩، وشرح الكافية /٢٩٤، /٢٩٤، واللسان لق رف - كذب، والخزانة /١٥، /١٨٨.

(٣) في نوادره (طبعية الشرتوني /٢٢٠، وطبعه د. عبد القادر /٥٦٤).

(٤) انظر: الخزانة /١٨٩.

(٥) في ارشاف الصنَّاب /٢٠٣٦، /٤.

بالأمانى البعيدة والأمور التي ليس في وسعته وطاقته بلوغها. وهو معنى دقق جعل ابن فارس^(١) يقول: «فَأَمَا قَوْلُ الْعَرَبِ: كَذَّبَ عَلَيْكَ كَذَّا، بِمَعْنَى الْإِغْرَاءِ، أَيْ عَلَيْكَ بِهِ، أَوْ قَدْ وَجَبَ عَلَيْكَ - فَكَذَّا جَاءَ عَنِ الْعَرَبِ. وَيَنْتَشِدُونَ فِي ذَلِكَ شَعْرًا كَثِيرًا». فَأَخْرَجَهُ عَنْ أَصْلِ الْكَافِ وَالذَّالِّ وَالْبَاءِ الَّذِي يَسْدَلُ عَلَى خَلْفِ الصِّنْدَقِ، وَأَحْجَمَ عَنْ تَأْصِيلِهِ.

وقد تهدى إلى هذا التأصيل اللغوي أبو علي الفارسي (ت ٤٣٧٧ هـ) فيما حکى عنه البغدادي^(٢) في «مسائله القصرىات»، قال: «كذب عليك كذا كلمة جرت مجرى الأمثال في كلامهم، ولذلك لم تصرف، ولزمت طريقة واحدة في كونها فعلًا ماضياً متعلقاً بالمخاطب ليس إلا، وهي في معنى الأمر، كقولهم في الدعاء، رحمك الله. والمراد بالكذب الترغيب والبعث، من قول العرب: كذبته نفسي، إذا متنته الأماني، وذلك ما يرحب الرجل في الأمور وبيته على التعرض لها». اهـ.

قول العرب: كذب عليك كذا أسلوب يراث به الإغراء ومطالبة المخاطب بذروة الشيء المنكر وإيتائه، ولم يستعمل فيه إلا لفظ الماضي. واعتنى^(٣) علماء العربية من الأمر الذي يجيء على لفظ الخبر.

ويبلغ من عناية علماء العربية بهذا الأسلوب أنهم أفردوه في تصنیف قائمۃ على حالها، من ذلك «رسالة في معانی الكذب» لأبي بكر بن الأثیري (ت ٣٢٨ هـ) وقف عليها البغدادي^(٤)، ونقل منها توجيه الأسلوب، وكتاب^(٥) «كذب عليك كذا» لذی الفضائل أبي رشاد أحمد بن محمد بن القاسم الأخسیتکی^(٦) (ت ٥٢٦ هـ).

شواهده

١ - في حديث عمر^(٧): شكا عمرو بن معد يكرب إلى عمر المعنص، فقال: كذب عليك العسل! والمعنص أن شنكى العصب من كثرة المشي. والعسل: أن تمشي مشيا سريعاً شبيهاً بالعدو.

(١) في مقاييس اللغة ١٦٨/٥، والصاحبی ٥٨، ٥٩.

(٢) في الفزانة ١٨٩/١.

(٣) انظر: أمالی ابن الشجيري ٣٩٦/١، و دقائق التصريف ١١٧.

(٤) في الفزانة ١٨٤/٦ - ١٨٥، وانظر ما كتبته عنها في صدر هذا البحث.

(٥) انظر: إحياء الرواية ٣٢١/١، وبغية الوعاة ٣٧٤/١.

(٦) نسبة إلى أخسیتک بالفتح، ثم السكون، وكم السين للهمزة، وياء ماسكة، وكاف وثاء سلطة:ك اسم مدينة بما وراء النهر، وهي قصبة تاجية فرغانة، وهي على شاطئ نهر الشاش على أرض مستوية، ولها حصن وربض، وبناؤها طين، من أثره ينذر قارس اهـ عن معجم البلدان [رسم: أخسیتک] ١٢١/١.

(٧) الحديث في الفائق ٤٠٠، والنهایة ١٥٨/٤، والمجتني ٤٧، وجمهرة اللغة ٣٠٥/١، وشرح ليات إصلاح المنطق ٧٥، والخطبة ٣٣٢/١، والمنصوص ٨٥/٣، وشرح الكافية ٢٩٤/٢، وشرح اللسان [معص - كتب].

وفسره ابن الأباري^(١) بالعقل المعروف، وكذلك قال العونبي الصخاري^(٢): والعرب تقول للمريض: كتب عليك العسل، أي عليك به.
وقال أبو حيان^(٣): كتب عليك العسل، أي كل العسل.
والأظاهر أن العسل هنا من عسلان الذئب لنص أكثر العلماء^(٤) عليه كابن ذرید، وابن السيرافي، وابن الأثير، والزمخشري. ولعل من فسره بالعقل المعروف لم يقف على سياق الحديث، وإنما فسره مفرداً فهمج عليه الظن بأنه العسل الذي فيه شفاء للناس، وفي المعجمات يذكر العسلان والعسل مع المعنص.

٢ - في حديث عمر^(٥): شكا إليه عمرو بن معد يكرب أو غيره التقرس، فقال: كذبتك الظهائر؛ أي عليك بالمنفي بها، والظهائر جمع طهارة، وهي شدة الحر.

٣ - في حديث عمر^(٦): كذب عليكم الحج، كذب عليكم العمر، كذب عليكم الجهاد. ثلاثة أسفار كذبن عليكم. أي عليكم بهذه الأشياء الثلاثة.

٤ - قال معاشر بن حمار البارقي^(٧):

**وَذِيَّانِيَّةُ أَوْصَنْتَ بِنِيهَا
بَلْ كَذَبَ الْقَرَاطِيفُ وَالْقَرُوفُ**

٥ - قال خداش بن زهير العامري^(٨):

كَذَبْتُ عَلَيْكُمْ أَوْعِدْتُوْيَ وَعَلَّلُوا

(١) فيما حكاه عنه البغدادي في الخزانة ١٨٤/١، ١٨٥.

(٢) في الإبانة له ٢١٢/١.

(٣) في لرشاف الضرب ٢٠٣٤/٤.

(٤) انظر مصادر الحاشية الثالثة.

(٥) الحديث في النوبية: ٤، و دقائق التصريف ١١٧، و تذكرة النهاة ٥٢٥.

(٦) الحديث في الفائق ٢/٤٠٠، والنهاية ٥٨/٤، و معاني القرآن للأخفش ٨١، ٢٨٦، وإصلاح المنطق ٢٩٢، وتهنيبه ١٢٢/٢.

(٧) وترتيبيه ٦٦٧/٢، وشرح أبيات ٧٥، ٥٠٥، ونواذر أبي مسحل ١١١، ونواذر أبي زيد (طبعة الشرتوني ١٨ -

طبعة د. عبد القادر ١٧٩)، والخطبة ٣٣٧/١، والإبانة ٢١٢/١، و دقائق التصريف ١١٧، (وفيه ثلاثة أسباب، تعريف)

وتذكرة النهاة ٥٢٥، والارتفاع ٢٠٣٦/٤، وأمثال ابن الصجري ٣٩١/١، والخزانة ١٥/٥، ١٨٤/٦.

(٨) سلف تخرجه من ٣.

(٩) شعره ٥٧، ونواذر أبي زيد (الشرتوني ١٧، د. عبد القادر ١٧٨)، واصلاح المنطق ٢٩٢، وتهنيبه ١٢٤/٢، وترتيبيه ٦٦٨/٢.

(١٠) ومعجم البلدان ٢٢٥/٥ والخطبة ٤٣٤/١، و دقائق التصريف ١١٨، كذبت عليك، أي عليك بي، والقردان جمع

قردان ذويبة تزق بالبعير، وموظب موضع.

قال أبو علي^(١): إن معنى كذبكم: سلتم لكم، وإذا لم أكن لكم ولم أغتنم كذب متابذاً لكم ومنتفية نصرتي عنكم، ففي ذلك إغراء منه لهم به.

٦ - قال أبو نواد الإيادي^(٢):

كَذَبُ لِمَا فَصَلَ مِنْ قُنْيَةِ كَذَبِ الْعَيْنِ وَإِنْ كَانَ بَرَخَ

قال أبو علي^(٣): لما فصل الفرس والحمار أخذ الحمار على يمين الفارس، وذلك أنه يصعب الطعن من ناحية يمين الفارس، فقال: كذب العين فإنه يطعن وإن برح، فجعل انتقامه الطعن عنه كذباً منه.

وقال الرياشي^(٤): أراد أن العين جرى لنفسه بارحاً كأنه تيمّن بالبروح ورجا السلام، وكذباً فيما قدّر؛ لأنني سأصيده.

وقال أبو حيّان^(٥): أي عليك بالعين، وإن كان قد أخذ من يسارك إلى يمينك، أي عليك به، وإن كان قد فعل هذا؛ لأنَّ الطعن على اليمين باليسار شديد.

٧ - قال الأسود بن يعفر^(٦):

كَذَبُ عَلَيْكَ لَا تَزَالْ تَقْوَفِنِي كَمَا قَافَ آثَارَ الْوِسِيقَةِ قَاتِفَ

قال ابن السيرافي^(٧): عليك بي فاتبعني كما تتبع آثارَ الطريدة.

٨ - قال الشاعر^(٨):

(١) في الخجنة/١ ٣٢٤.

(٢) شعره ٣٠١، والمعلاني الكبير ٢٧٣/١، ١١٨١/٣، والخجنة/١، والخجنة/٣٣٤، والمقلبي ١٦٨/٥، وتنكرة النحاة ٥٢٥، واللسان إك ذب، والخزانة ١٩٥/١ نقلًا عن رسالة في معاني الكتب لابن الأباري.

(٣) الخجنة/١ ٣٢٤.

(٤) المعلاني الكبير ٢٧٣/١.

(٥) في الموضوع المتألف من تذكره.

(٦) بيوانه ٥٥٤، ونوادر أبي مسندل ١١١، وإصلاح المنطق ٣٢٤، وتهنئته ١٢٤/٢، وتربيته ٦٦٧/٢، وشرح أبياته ٥٠٥، والإبابة ٤/١١٦، و دقائق التصريف ١١٨، وللسان إكتب، قوف - وسق]. قال ابن السيرافي: يهجو بذلك توالي أحد بنى معاوية بن مالك. والوسيقة: الطريدة، وقاده يقوفه، إذا اتبعه وأغراه بنفسه. يقول: اتبعوني كما تتبع الطريدة إذا أخذت، فإنك لا تضررني بذلك أبداً.

(٧) شرح أبيات إصلاح المنطق ٥٠٥.

(٨) متدفع النسبة بين عترة، وخزر بن لوزان، عزاه للألوان أبو عبيدة وأبو علي، وحكى البغدادي في الخزانة ١٩٠/٦ عن الصاغاني أن البيت موجود في بيوان عترة، وخزر، وأنشده لخزر الأصمسي. وهو في بيوان عترة ٢٧٣، والكتاب ٤/٢١٢، ومعلاني القرآن للأخفش ١/٨١، ونوادر أبي مسندل ١١٣، والبيان والبيان ٣/١٥٦، والبيوان ٤/٣٦٣، والخجنة ١/٣٢٥، والمقلبي ٤/٢٢١، والصالحي ٥٩، والأزمنة والأمكنة ٢/٣٠٨، والإبابة ٢/١١٧، والمخصوص ٢/٨٦، وللمالي ١/٣٩٧، ودفاتر التصريف ١١٨، والنكت للأعلم ٢/١١٢٤، وشرح الكافية ٣/٨٧، وتنكرة النحاة ٥٢٥.



كَذْبُ الْعَتِيقِ وَمَاءُ شَنْ بَارِدٍ

لَنْ كُنْتِ سَالِتَيْ غَبُوقًا فَادْهَبِي

٩ — قوله^(١): كذب، عليك البرز والنوى.

حكي أبو من محل عن أبي عبيدة بعد ذكره بعض ما تقدم من الشواهد: «هكذا سمعتها من العرب، يرفعون بها في متعني الإغراء... ما خلا أعرابياً من غني، وكان فصيحاً، فإنه نصب؛ وذلك أنه دخل منزله، فرأى سوبيهة مضرورة، فقال: ما بال هذا على ما أرى؟ فقلت: إنا لطالعها. قال: كذب عليك البرز والنوى. فأنيت به يوئس بن حبيب، فكتبتها عنه، وكذب بعد ذلك منه علماً كثيراً، وقال: هذا القياس».

ورويت هذه العبارة برفع البرز^(٢)؛ قال ابن ثريد^(٣): قال يوئس: مرأة أغراقي برجل يعلق شامة، قال: كذب عليك البرز والنوى.

هذه أشهر الشواهد الدائرة في كتب اللغة والعربية، وعليها كلام للنحاة كثير، فيه يظهر معنى التراكيب وتوجيهه وفق عيار العربية.

اللغات فيه:

قال أبو علي^(٤): حكي محمد بن السري عن بعض أهل اللغة في: كذب العتيق، أن مضر نصب به، وأن اليمن ترفع به.

قال الأعلم^(٥): كذب العتيق، كلمة تستعمل في الإغراء، ويُرفع ما بعدها وينصب. وحكي البغدادي عنه^(٦): بعض العرب ينصب، وهو مضر، والرُّفْعُ لليمن.

قال ابن الأباري^(٧): والمُغْرِي مرفوع بكذب، ولا يجوز نصبه على الصحة؛ لأن كذب فعل لا بد له من فاعل، وخبز لا بد له من محدث عنه. والفعل والفاعل كلاماً تأولهما الإغراء. ومن رعم

والارتفاع المضطرب ٢٠٣٧/٤، واللسان كذب - نم - عتق. قال ابن الشحراري ٣٩٨/١: كذب العتيق، أي عليك به، وهو التمر، والشن، الفربة الحلق، والماء يكون فيها أرز منه في القرنة الجديدة، يقول: عليك بالتمر فقلبيه، والماء البارد فأشريبيه، ودعوني أوثر فرسى باللن اهـ.

(١) العبارة في نوادر أبي زيد (الشتروني ١٨، وعبد القادر ١٧٩)، ولها مسجل ١١٤، ١١٥، وجهرة اللغة ٣٠٥/١، والخطبة ١/٣٣٣، والإيانة ٢١٢/١، [وفيها: البرد، تحريف]، والمنصوص ٣/٨٥، وشرح الكافية ٨٨/٣، والارتفاع ٢٠٣١/٤، والخزانة ١٨٨/٦.

(٢) وقع بالرُّفع في كلتا مطبوعتي نوادر أبي زيد.

(٣) جمهرة اللغة ٣٠٥/١.

(٤) في الخطبة له ١/٣٣٥.

(٥) في النكوت له ٢/١١٤.

(٦) في الخزانة ٦/١٨٦.

(٧) فيما حكاه عنه البغدادي في الخزانة ٦/١٨٤ - ١٨٥.



أنَّ الحجَّ والعمرَة والجهاد في حديث عُمَر حَمْنَن التَّصْبِ - لَم يُصْبِ؛ إِذْ قَضَى بِالخَلْوَ عن الفاعل. وقد حَكَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ نَظَرَ إِلَى نَافِقَةٍ نِصْفَهُ لِرَجُلٍ، فَقَالَ: كَذَبَ الْبَرَزَ وَالنُّوَى. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: لَمْ يُسْمِعْ النَّصْبَ مَعَ كَذَبٍ فِي الْإِغْرَاءِ إِلَّا فِي هَذَا الْحَرْفِ. قَالَ أَبُو بَكْرٌ: وَهَذَا شَادُّ مِنَ الْقَوْلِ، خَارِجٌ فِي النَّحْوِ عَنْ مِنْهَاجِ الْقِيَاسِ، مُلْحَقٌ بِالشَّوَّادِ الَّتِي لَا يَعْوَلُ عَلَيْهَا وَلَا يُؤْخَذُ بِهَا... وَقَوْلُهُ: كَذَبَ الْعَتِيقِ... الْعَتِيقُ مَرْفُوِعٌ لَا غَيْرُهُ.

وَهَذَا مِنْ أَبْنَاءِ الْأَبْنَارِيِّ تَحْكُمُ مِنْهُ؛ إِذْ فِيهِ رَدٌّ لِلرَّوَايَةِ، وَنَصْنَعُ الْعَلَمَاءَ عَلَى أَنَّ النَّصْبَ لِغَةَ مِصْرَ وَأَمَّا مَا احْتَاجَ بِهِ مِنْ أَنَّ النَّاصِبَ قَدْ قَضَى بِخَلْوَ الْفَعْلِ مِنَ الْفَاعِلِ - فَلَيْسَ يَصْحُّ؛ إِذْ النَّاصِبُ يَتَجَهُ كَلَامَهُ عَلَى أَنَّ عَلَيْكَ اسْمُ فَعْلٍ أَمْرٌ، كَانَهُ قَالَ: كَذَبَ الْحَجَّ، عَلَيْكَ الْحَجَّ، فَأَضْنَمْرَ فِي الْأُولَى لِدَلَالَةِ الثَّانِي عَلَيْهِ^(١).

وَأَمَّا قَوْلُهُ: وَهَذَا شَادُّ مِنَ الْقَوْلِ خَارِجٌ عَنْ مِنْهَاجِ الْقِيَاسِ، فَإِنْ كَانَ عَنِّي بِالشَّنْدُوذِ أَنَّهُ جَاءَ عَلَى خَلْفِ الْأَكْثَرِ فَهُوَ كَمَا قَالَ، فَقَدْ ذَكَرُوا أَنَّ الرُّفعَ عَلَيْهِ أَكْثَرُ مَا جَاءَ، وَنَصَوْا عَلَى أَنَّ كَذَبَ مِنْ قَوْلِهِ: كَذَبَ عَلَيْكَ الْأَمْرُ يَبْنِيغِي أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ مُسَنَّدًا إِلَيْهِ، وَعَلَيْكَ مَعْلَقَةٌ بِهِ^(٢) - وَإِنْ كَانَ عَنِّي بِالشَّنْدُوذِ مُخَالَفَةً مَقَابِيسِ الْعَرَبِيَّةِ، وَهُوَ مَا يَعْلَمُهُ مِنْ قَوْلِهِ: خَارِجٌ فِي النَّحْوِ عَنْ مِنْهَاجِ الْقِيَاسِ، فَلَيْسَ بِصَحِيحٍ، بلْ مَجِيئَهُ عَلَى الرُّفعِ هُوَ خَلْفُ الْقِيَاسِ، إِذْ الْمُعْرِى بِهِ فِي كَلَامِهِ حَقَّهُ النَّصْبُ، وَقَدْ نَصَنَّعُ أَعْيَانَ الْعَرَبِيَّةَ عَلَى ذَلِكَ، قَالَ الْأَخْفَشُ^(٣): يَرْفُونَ لِلْحَجَّ بِكَذَبٍ، وَإِنَّمَا مَعْنَاهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ نَصْبٌ بِأَعْرَاهِمْ. وَقَالَ أَبْنُ السَّكَّيْتِ^(٤) وَأَبْنُ الْأَكْثَرِ^(٥): وَكَانَ وَجْهُهُ النَّصْبُ، وَلَكَنَّهُ جَاءَ شَادًّا مَرْفُوعًا. وَوَصَفَ يُونُسُ^(٦) قَوْلَ النَّاصِبِ بِأَنَّهُ الْقِيَاسُ. وَحَكَى أَبُو حَيَّانَ^(٧) عَنْ أَبِنِ طَرِيفِ فِي «الْأَكْفَالِ»: وَكَذَبَ عَلَيْكَ كَذَا، أَيْ عَلَيْكَ بِهِ، مَعْنَاهُ الْإِغْرَاءُ، إِلَّا أَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي بَعْدَ «عَلَيْكَ» يَاتِي مَرْفُوعًا. وَقَالَ الْفَوْتَنِيُّ

(١) أَصْلُ هَذَا التَّوْجِيهِ لِابْنِ الْمَرَاجِ حَكَاهُ عَنْ أَبِي عَلَيِّ فِي الْقَصْرَاتِ: إِنَّهُ كَلَامُهُ، كَانَهُ قَالَ: كَذَبٌ، يَعْنِي رَجُلًا ذُمَّهُ إِلَيْهِ الْحَجَّ، ثُمَّ هَيَّجَ الْمَخَاطِبَ عَلَى الْحَجَّ، فَقَالَ: عَلَيْكَ الْحَجَّ أَهُّ عَنِ الْخَزَانَةِ /١٨٩/.

(٢) انظر: الْحَجَّةُ /١٣٣/.

(٣) فِي مَعْنَى الْقُرْآنِ لِهِ: /١٨٦، ٨١/.

(٤) انظر: إِصْلَاحُ الْمَنْطَقِ /٢٩٢/.

(٥) انظر: النَّهَايَةُ /٤١٥/.

(٦) انظر: نَوَادِرُ أَبِي سَنْحَرَلِ /١١٤، ١١٥/.

(٧) فِيمَا نَقَلَ الْبَنْدَارِيُّ فِي الْخَزَانَةِ /٦، ١٨٦/، ١٨٧، عَنْ شَرْحِ التَّسْهِيلِ لِهِ، وَلَمْ يَقُعْ طَبِيعَ مِنْهُ، وَابْنُ طَرِيفٍ هُوَ أَبُو سَرْوَانَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنِ طَرِيفِ الْأَنْدَلُسِ (تَحْوِيَةً ٤٠٠ هـ)، وَرَأَى أَبُو حَيَّانَ كِتَابَ الْأَقْمَالِ فِي أَجْلِ مَا صَنَفَ مِنْ مَوْنَنَ الْفُلَسَةِ. انظر:

الْبَحْرُ /٦/.

الصُّحْارَى^(١): وكان الأصلُ في هذا أن يكون نصباً، ولكنه جاء عنهم الرفعُ شاداً على غير قياس. وقال أبو البقاء العكيري^(٢): ومن الشُّنُوذ قولهم: كتب عليك كذا، إذا أمرته بشيء وأغرتته به. فنبين من أقوال العلماء أن النصب في هذا الأسلوب القياس، وأن الرفع سماع جاء على خلاف القياس، فإذا كان النصب قد سمع أيضاً، وكان مُوافقاً لمقاييس العربية، لم يجز قول ابن الأثيري: ولا يجوز نصبه على الصحة... ومن زعم أن حكمه النصب لم يصب، ذلك أن النصب سماع ولو قليلاً، وقياس صحيح.

وَحْجَةُ الرُّفْعِ أَن سَمَاعَهُ فَاسِكٌ كثِيرٌ، وَإِذَا جَاءَ السَّمَاعُ بِشَيْءٍ خَارِجٌ عَنِ الْقِيَاسِ، وَجَبَ اطْرَخُ الْقِيَاسِ وَالْمَصْبِرَ إِلَى مَا أَتَى بِهِ السَّمَاعُ. قَالَ أَبُو عَلَى^(٣): «فَالْقِيَاسُ أَبْدًا يَنْتَرِكُ لِلْسَّمَاعِ، وَإِنَّمَا يَنْجُو إِلَيْهِ إِذَا غَمَ فِي الشَّيْءِ السَّمَعِ. فَلَمَّا أَنْ يَنْتَرِكَ السَّمَاعُ لِلْقِيَاسِ فَخَطَا فَاحْشًا، وَدَعَوْلَ عَنِ الصَّوَابِ بَيْنَ، إِلَّا تَرَى أَنَّهُ يَجُوزُ فِي الْقِيَاسِ أَشْيَاءُ كَثِيرَةً، نَحْوَ الْجَرِّ فِي لَدْنِ غُدُوَّةِ، وَالضَّمْ فِي لَعْنَرُكَ فِي الْقَسْمِ، وَاسْتِعْمَالُ الْمَضَايِ فِي بَذْرٍ، وَإِيقَاعُ أَسْمَاءِ الْفَاعِلِينَ أَخْبَارًا لـ«كَاد»، ثُمَّ لَا يَجِدُهُ السَّمَاعُ بِهِ، فَيُرَفَضُ وَلَا يُؤَخذُ، وَيُطْرَأُ وَلَا يُسْتَعْمَلُ، وَيَكُونُ الْمَسْتَعْمَلُ لِذَلِكَ آخِذًا بِشَيْءٍ رَفْضَهُ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ، كَمَا رَفَضُوا اسْتِعْمَالَ سَائرِ اللُّغَاتِ الَّتِي لَيْسَتْ بِلُغَةِ الْهُمَّ» أَهـ.

فالمعنى به في هذا الأسلوب مرفوع بكنب، عليه أكثر الشواهد، وجاء النصب في بعض منها
ونصٌ عليه، ورويَت بعض الشواهد بالرفع والنصب كقوله:
.....
كَذِبُ الْعَتِيقِ وَمَاءُ شَنْ بَارَدٌ

قال ابن الأنباري^(٤): والعنبق مرفوع لا غير.

وقال الرضي^(٥): إِذْ رُوِيَ بِنَصْبِ الْعَتِيقِ.

وقال أبو حيأن^(١): وقد روي بيت عنترة: كذب العتيق بالرفع والنصب.

وَهَذَا هُوَ الْمَأْتُورُ فِي رَوْاْيَةِ هَذَا الْأَسْلُوبِ وَضَبْطِهِ، فَمَا وَجْهُهُ وَإِعْرَابُهُ فِي مُوازِينِ الْعَرَبِيَّةِ، وَمَا أَقْوَالُ النَّحَّاءِ فِيهِ؟ هَذَا مَا سَيِّبِّحُ عَنْهُ.

(١) في الإبانة له ٢١٢/١.

(٢) في ترتيب اصلاح المنطق ٦٦٧/٢.

(٣) في الحلبات ٢٢٦

^(٤) فـيما حـكـيـا البـعـدـاـءـ، عـنـهـ فـيـ الخـاتـمـةـ ١٨٥/٦

(٥) فـ شـ دـ الكـافـةـ لـهـ ٣ـ/ـ ٨ـ٧ـ

٢٠٢٣/٤/٦ ف - (١)

توجيه الأسلوب وإعرابه

بان لنا مما سلف في البحث أن هذا الأسلوب نعمت بأنه شاذ جاء على غير قياس، وأن المغزى به يرى بالرفع والتنبئ. ولما كان هذا حظه من الشذوذ واختلاف الرواية كان لا بد أن تختلف فيه أقوال النحاة وتباين، بل إن ابن فارس وقف أمام هذا الأسلوب حائزًا وأصفًا من يعلمه بأنه هك فيمن هلك، قال^(١): «وأما قول العرب: كذب عليك كذا، بمعنى الإغراء... فكذا جاء عن العرب، ويتشدون في ذلك شعراً كثيرةً، منه... وما أحسب ملخصه هذا وأظنه إلا من الكلام الذي درج ودرج أهله ومن كان يعلمه» اهـ.

فهذه الكلمة مشكلة قد اضطربت فيها الأقاويل، وفيما يأتي عرض لآراء من وقت عليهم من أعيان العربية في توجيه هذا الأسلوب.

١- قول أبي زيد الأنصاري (ت ٤١٥ هـ)

قال أبو زيد عقب إنشاده: كذبت عليكم أو عدوني وعلوا^(٢) وتجيء كذب زائدة في الحديث والشعر».

وقد رد أبو علي قوله: كذب زيد هذا دون أن يسميه، قال^(٣): «قال أبو زيد^(٤): قد كع الرجل عن الأمر فهو يكع، إذا أراد أمرًا ثم كف عنه مكتنباً عند قفال أو غيره». وقال: «ونقول: احرنجم الرجل فهو محرنجم، وهو الذي يريد الأمر ثم يكتب فيرجع»، ثم قال معقباً على هذا الاستعمال اللغوي من أبي زيد: «فقد استعمل أبو زيد هذه اللفظة كما ترى في الموضع الذي ينتفي فيه ما كان أريد فلم يُوقَع.. فهذا هو الأصل في هذه الكلمة، وليس كما ذكر بعض رواة اللغة أن كذب يجيء زيادة في الحديث» اهـ.

قلت: لعل مراد أبي زيد في قوله: كذب تجيء زائدة في الحديث = تفسير معنى العبارة وشرحها، فقد قال عقب إنشاده: كذبت عليكم «معني كذبت عليكم، أي عليكم بي»، فكانه أراد بقوله زائدة أن معنى الإغراء يتضح بعد حذفها، وليس يريد بها ما يرداً من الحرف الزائد صناعياً، ولا أنها في حكم المستغنى عنه في الجملة، ولا أنها لا ترد بمعنى نفي ما كان أريد فلم يقع كما فهمه أبو علي؛ إذ لا يصح أن يخفى على أبي زيد — وهو الرواية الثقة — مثل هذا المعنى. ويؤيد هذا ما ذكره أبو

(١) في المقلبي، ١٦٨/٥، وذكر نحوه في الصاتحي، ٥٨.

(٢) في نوادره (الشرتوني، ١٨، د. عبد القادر)، ١٧٨.

(٣) في الخجنة/١، ٣٤٤، ٢٣٥.

(٤) في نوادره (الشرتوني، ٢٣٠، د. عبد القادر)، ٥٦٤.

زيد عقب هذه العبارة، من حديث عمر: كذب عليكم الحج، ثم قال^(١): فرفع الحج بكتب، والمعنى علىكم الحج، أي حجوا هـ فهذا نص قاطع على إسناد المغري به إلى كذب، وأنه لا يمكن حذفه ولا أنه في حكم المستغنى، عنـه.

ومثل هذا من أبي زيد قول ابن عباس فيما روي^(٢) عنه في قوله تعالى «وَمَا جَعَلْنَا الْفِتْلَةَ لِتُبَرَّأَ عَلَيْهَا إِلَّا لِتَعْلَمَ مَنْ يَنْتَهِي إِلَيْهَا» [البقرة: ١٤٣] «الْقَبْلَةُ فِي الْكَعْبَةِ وَكَنْتَ بِهَا أَنْتَ، كَقُولَهُ تَعَالَى «كَنْتُ خَيْرَ أُمَّةٍ آتَيْتُكُمْ آتِيَّتُكُمْ» [سورة آل عمران: ١١٠] بمعنى أنتم خير، فهذا من ابن عباس تفسير معنى لا تفسير إعراب، لأنَّه يؤتُوا إلى زيادة كان الرافعه للاسم الناصبي للخبر، وهذا لم يذهب إليه أحد^(٣). وكذلك قول أبي زيد في كتب تفسير معنى لا تفسير إعراب؛ لزد أن يوضح معنى الإغراء بعد تغير طرح كتب من الجملة.

^٩ - قول أبي ذكريا الفراه (ت ٤٠٧ هـ)

حکی ابن الاشیر^(٤) عن الفراء أن معنی کذب عليکم، أي وجہ عليکم.
وقال القاسم بن محمد بن سعید المؤدب^(٥): وإنما رفعت العرب هذه الأحرف ولم تصبها بمعنى
الإغراء؛ لأن معنی کذب وجہ.

هذا توجيه لا يقف على أصل الفعل، ولا يبين جهة استعماله في باب الإغراء. وهو من الفراء تفسير معنى لا تفسير إعراب، إذ حكم بأن معنى كتب وجب معمولاً على مودي سياق الأسلوب، لأن وجَب معنى وضع أصلًا لكتب، فجعل لكتب معنى وجَب ليصبح إسناد المجرى به إليها.

٣- قول أمي الحسن الأخفش (ت ٤١٥هـ)

قال^(١): «تجيء أشياء في اللفظ لا تكون في المعاني، منها: كذب عليكم الحج، يرفعون الحج بكلب، وإنما معناه عليكم الحج نصب بأمرهم».

يريد أبو الحسن أن يُخرج هذا الأسلوب على أنه من الأمر الذي يجيء على لفظ الخبر، أو مما جاء فيه لفظ الخبر بمعنى الإغراء.

(١) النواير (الشريتونى ١٨، د. عبد القادر ١٧٨).

^(٢) انظر: المحرر الوجيز ٢١٩/١، والبحر المحيط ٤٢٣/١.

^(٣) انظر: التنقيل والتكميل ٢١٣/٤، والارتفاع ١١٨٥/٣.

(٤) في النهاية له ١٥٨ / ٤، وحكي مثله أبو حيـان في الارتفاع ٤ / ٢٠٣٦.

^(٥) في دقائق التصريف ١١٧.

^{٦)} في معنى القرآن له ٨١/٢٨٦.



وقد ورد الخبرُ والمرادُ به الأمرُ في مواضعٍ غير قليلةٍ من التنزيل، منه «**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أُولَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامْلَيْنِ**» [البقرة: ٢٣٣]، أي لترضع الوالداتُ أولادهن، وقوله تعالى «**وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ**» [سورة آل عمران: ٩٧]، أي حجوا إليها الناسُ البيت، ومن كلامهم^(١): أمكنك الصيد، أي ارميه، وقولهم^(٢): انقى الله أمرؤ وصنع خيراً، أي لينقِ الله وليسنع خيراً، وقولهم^(٣): هذا الهلالُ، أي انظرُ إليه. ومحيطُ اللفظ على شيءٍ والمعنى على غيره بابٌ غير ضيقٍ من أبواب العربية.

ومنه^(٤): رحمة الله، بمعنى اللهم ارحمني، وحسب زيد، بمعنى اكتف به.

وهذا الذي رأه الأخشن مذهبٌ متقبلٌ، أخذ به أبو علي^(٥) في أحد آقواله، والقاسم بن محمد بن سعيد المؤدب^(٦)، وأبن الشجري^(٧)، والبغدادي^(٨).

وعلى أن الأخشن التمس وجهاً للتركيب تقبله مقاييس العربية، لم يبين لنا استعمال الكذب في معنى الإغراء. فهل سكوته عن تبيان وجه استعمال كذب في معنى الإغراء لأنَّه ظاهرٌ عنده وعند ناس عصره؟ أو لأنَّ من يعرف ذلك هلاك فیمن هلك كما قال ابن فارس^(٩)؟

٤- قول أبي بكر بن السراج (ت ٣١٦)

حکى أبو علي^(١٠) في «القصريات» عن ابن السراج في قول من نصبَ الحجَّ من كذبٍ عليكَ الحجَّ: «**كَذَبٌ عَلَيْكَ الْحَجَّ**: إنَّه كلامي؛ كأنه قال: كذب، يعني رجلًا نَمَّ الحجَّ، ثم هَبَّ المخاطب على الحجَّ، فقال: **عَلَيْكَ الْحَجَّ**».^(١)

وهذا من ابن السراج تفسير صناعيٌّ فلق، فيه تفكيرٌ لأوصال التركيب، فلا قرينة تدل على هذا الرجل الذي نَمَّ الحجَّ، ولا يسوغ الحذف عندهم إلا إذا كان السياق يشي به ويدلُّ عليه. ولو أضمر في كذب ضمير الحجَّ، لدلالة الحجَّ الثاني عليه لكان أجود وأقيس. وظاهرٌ من قول ابن السراج أنه

(١) انظر: **الحجَّة٢/٢٤٨**، وأمالي ابن الشجري /١٣٩٣.

(٢) انظر: الكتاب /٣١٠٠، والأصول /٥٠٤، والبحر /١٦٣، وأبن الشجري /١٣٩٣، والبحر /٨ ١١٥.

(٣) انظر: **الحجَّة٢/٢٤٨**.

(٤) انظر: **الخزانة٦/١٨٦**.

(٥) في **الحجَّة١/٣٣٥**.

(٦) في **دقائق التصريف١١٧**.

(٧) في **أمالٍ١/٣٩٦**.

(٨) في **الخزانة٦/١٨٦**.

(٩) في **المقاييس٥/١٦٨**.

(١٠) في **الخزانة٦/١٨٩**.

يريدُ عليك اسم فعل أمر. وفي هذا التوجيه تدلّ كتب على انتقاء وقوع الحجّ، ثم ياتي عليك اسم الفعل أمراً بوقوع ما انتفى. وهذا مما يُؤهّلُ معنى الإغراء ويقلبه إلى الأمر الخالص.

٥- قول أبي بكر بن الأنباري (٣٩٤هـ)

قال^(١): «كتبَ عَلَيْكَ الْعَسْلَ، يَرِيدُونَ كُلَّ الْعَسْلَ، وَتَلْخِيَصَهُ: أَخْطَأْ تَارِكُ الْعَسْلَ، فَنَابَ الْمَضَافُ إِلَيْهِ عَنِ الْمَضَافِ.. وَالْمُغْرِيُّ بِهِ مَرْفُوعٌ بِكَتْبٍ، وَلَا يَجُوزُ نَصْبُهُ عَلَى الصَّحَّةِ؛ لِأَنَّ كَتْبَ فَعْلٍ لَا بَدْلٌ لَهُ مِنْ فَاعِلٍ، وَخَبْرٌ لَا بَدْلٌ لَهُ مِنْ مَحْثُثٍ عَنْهُ. وَالْفَعْلُ وَالْفَاعِلُ كَلَاهُمَا تَأْوِيلُهُمَا الْإِغْرَاءُ. وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ حَكْمَهُ النَّصْبِ لَمْ يَصِبْ، إِذْ قَضَى بِالْخَلُوِّ عَنِ الْفَاعِلِ». سلفت^(٢) مناقشة ابن الأنباري في قوله هذا، وأنّ منعه النصب مع نصّ العلماء على أنه لفحة مضر = تحكم منه بالرواية، ورد للسماع.

٦- أقوال أبي علي الفارسي (٣٧٧هـ)

قال^(٣): «ال فعل الذي هو كتب [من قوله: كتب عليك الأمر] في هذا النحو ينبغي أن يكون الفاعل مسندًا إليه، وعليك معلمة به». وقال في قول عنترة: كتب العتيق^(٤) «إن شئت قلت فيه: إن المعنى في كتب أنه لا وجود للعنيق الذي هو التمر فاطلبيه، وإذا لم تجدي التمر فكيف تجدين الغبوق؟» وإن شئت قلت: إن الكلمة لاما كثر استعمالها في الإغراء بالشيء والبعث على طلبه وإيجاده، صار كأنه قال بقوله لها: عليك العتيق، أي الزميه، ولا يريد بها ثقفيه، ولكن إضرابها عما عداه، فيكون العتيق في المعنى مفعولاً به، وإن كان لظهوره مرفوعاً مثل سلام عليك، ونحوه مما يراد به الدعاء، واللهُظُّ على الرفع».

وقال في القصريات^(٥): «وعدني قولُ هو القولُ، وهو أنها كلمة جزت مجزئ المثل في كلامهم، ولذلك لم تصرفت، وإنزمت طرفة واحدة في كونها فعلًا ماضياً معلقاً بالمخاطب ليس إلا، وهي في معنى الأمر، كقولهم في الدعاء: رحمك الله.. والمراد بالكتب الترغيب والبعث، من قول العرب: كتبته نفسي، إذ متنه الأماني وخليت إليه من الآمال ما لا يكاد يكون، وذلك ما يرغب الرجل في الأمور ويبعثه على التعرض لها»^١.

(١) في الخزانة ١٨٥/٦، ١٨٤، ١٨٥/٦.

(٢) سلف من ١١٠١٢.

(٣) في الحجة ٣٣٣/١، وما بين معموقتين زيادة عن المخصص ٨٥/٣.

(٤) في الحجة ١/٣٣٥، وسلف البيت مترجّلاً من ٩.

(٥) عن الخزانة ١٨٩/٦.



وقال^(١): «وَأَمَّا كَذْبُ عَلَيْكَ الْحَجُّ فَلِهِ وِجْهَانِ»:

أحدهما أن يضمن معنى فعل يتعذر بحرف الاستعلاء.

أو يكون على كلامتين كأنه قال: كذب الحج، عليك الحج، أي ليرغبك الحج، وهو واجب عليك، فأضمر في الأول دلالة الثاني عليه. ومن نسب الحج فقد جعل عليك اسم فعل، وفي كذب ضمير الحج» ١ـ

وقال^(٢): «وَأَمَّا مَا رُوِيَّ مِنْ قَوْلِ مَنْ نَظَرَ إِلَى بَعِيرٍ نَضْفِنِي، فَقَالَ لِصَاحِبِهِ: كَذَبَ عَلَيْكَ الْبِزْرُ وَالنُّوَى بِنَصْبِ الْبِزْرِ - فَإِنَّ عَلَيْكَ فِيهِ لَا يَتَطَلَّ بِكَذْبٍ، وَلَكِنَّهُ يَكُونُ اسْمَ الْفَعْلِ، وَفِيهِ ضَمِيرٌ الْمَخَاطِبِ فَأَمَّا كَذَبُ السَّمْنَ، أَيْ انتَفَى مِنْ بَعِيرِكَ فَأَوْجَدَهُ بِالْبِزْرِ وَالنُّوَى، وَهُمَا مَفْعُولٌ وَلَا عَلَيْكَ، وَأَضْنَفَ السَّمْنَ دَلَالَةَ الْحَالِ عَلَيْهِ مِنْ مَشَاهِدَةِ عَنْهُ» ١ـ

هذا ما تفرق من كلام أبي علي في توجيه أشهر شواهد هذا الأسلوب يقدم لنا رأياً محكمًا متماساً في إعراب الأسلوب وبيان معناه وتحليل وقوع الكذب فيه، وقد أفاد أبو علي في توجيه الشواهد من علم أسلافه، قوله «أَنْ يَضْمِنْ مَعْنَى فَعْلٍ يَتَعَذَّرُ بِحَرْفِ الْاسْتِعْلَاءِ» يعتمد فيه على ما أشرَّ عن الفراء^(٣) من تضمينه معنى وجَبَ، وقوله «وَهِيَ فِي مَعْنَى الْأَمْرِ» يعتمد فيه على قول الأخفش^(٤)، وقوله «أَوْ يَكُونُ عَلَى كَلَمِينِ» يعتمد فيه على قول ابن السراج، وإن كان أبو علي قد تلطَّفَ وتَائَى لإضمار الحج في كذب دلالة الثاني عليه، على حين أضمر ابن السراج رجلاً ذمَّ إِلَيْكَ الحج، وتقدير أبي علي أدخل في مقاييس العربية وأوقف لها.

والملحوظ ما في كلام أبي علي بيان جهة استعمال كذب في معنى الإغراء؛ إذ تهذَّى إلى أن كذب في هذا الأسلوب من قوله: كذبته نفسه إذا متنَّه الأماني، وزينَت له من الآمال العراض ما لا يكاد يقع، وهذا مما يرْغِبُ المرءَ فِي وَلُوْجِ الأشْيَاءِ وَيَسْتَحْثُهُ عَلَى إِبْتَانِيهَا، وللهذا ما سُمِّيَ العربُ النفسُ الكذوب!

ويظهرُ في تقدير أبي علي كلفه بالمعنى وحرْضُه عليه، ففي توجيه بيت عنترة ذهب إلى أن كذب تحتمل أن تكون بمعنى انتفَى الغبوق، فأُوْجِدَتْهُ، أو لا يريده نفْيَهُ، وإنما يريده عليك العتيق، أي الزمه، وفي كلام التقديررين لا يفوت معنى الإغراء، وإن كان التقدير الثاني أليط بالمعنى وأعْرَفُ.

وفي توجيه قوله من نصب البزر والنوى من: كذب، عليك البزر والنوى، تظهر براعة أبي علي في حُسْنِ التَّائِي لهذه الرواية؛ فقد أضمر السمن فاعلاً للكذب، دل عليه الحال من مشاهدة عدمه،

(١) عن الخزانة ١٩٠/٦.

(٢) في الخطبة ١/٣٣٣.

(٣) انظر: النهاية ٤/١٥٨، والارشاف ٤/٢٣١.

(٤) انظر: معانى القرآن له ١/٨١، ٢٨٦.

وجمع في تقديره ما ظهر في: كتب القراطف، أي انتهى، وما قدر: أي أوجدوها بالغار، فقال: انتهى السمن، ذوجده البزر والثوى.

٧ - قول الرضي الأستراباني (مت ٦٨٦هـ)

قال^(١): «وقد صار الفعل اسم فعل، كما في قول عنترة: كتب العتيق إِذْ رُوِيَ بِنَصْبِ الْعَتِيقِ، وكذا في قول من نظر إلى بغير بنضو، قال لصاحب: كتب عليك البزر والثوى، بِنَصْبِ الْبَزَرِ. ووجه ذلك أن الكتب عندهم في غاية الاستهجان وممّا يُغَرِّي بصاحبه وبأخذ المكتوب عليه، فصار معنى كتب فلان الإغراء به، أي الزمه وهذه، فإنه كاذب، فإذا قرن بعليك صار أبلغ في الإغراء، كأنك قلت: افترى عليك فهذه... فكما جاز أن يصيّر نحو عليك وإليك بمعنى الأمر، فينصب به جاز أن يصيّر كتب، وكذلك عليك بمعنى الأمر فينصب به كما ينصب بالزمن» ^{اهـ}.

ثم نظر قول أبي علي في توجيهه: كتب عليك البزر والثوى، وقال معقباً عليه: «ولا يتأتى له هذا في قول عنترة: كتب العتيق على رواية النصب، وما ذكرناه أقرب» ^{اهـ}. فاما تعليل وقوع الكتب في باب الإغراء ووجهه فمعتمد فيه على كلام أبي علي الذي حكيناه عنه في التصريات وزاده الرضي بياناً وبساطاً. وأما جعله كتب مع المنصوب دون المرفوع اسم فعل فتحكم منه ليس له وجة. وأما ما أورده على أبي علي من جعله عليك اسم فعل في قول من نصب البزر، وأن هذا لا يتأتى له في قول من نصب العتيق - فواردة عليه أيضاً في قول من رفع العتيق، وهم الأكثر، فكيف يكون كتب اسم فعل عنده بمعنى الزم، وما بعده مرفوع به، ولم سكت عن توجيه كونه اسم فعل مع ارتفاع المجرى به، وهي لغة اليمن كما حكاها هو عن ابن السراج، وكيف يقتصر إسناد كتب إلى ضمير المجرى به في «ثلاثة أسفار كتبن عليكم». على أن أحد تقديري أبي علي في توجيه بيت عنترة: عليك العتيق، أي الزمه.. فكيف يكون العتيق في المعنى مفعولاً به، وإن كان لفظه مرفوعاً - يمكن أن يستأنس به لتوجيهه رواية النصب في العتيق، فيكون النصب من باب سراية المعنى إلى اللفظ؛ فإن المجرى به لما كان مفعولاً في المعنى اتصلت به علامنة النصب ليطابق اللفظ المعنى. وهذا من ألطاف ما تهدى إليه البغدادي^(٢) وأدقه، شه در!

وليس يظهر ما أراد بقوله: فصيّر كتب، وكذلك عليك بمعنى الأمر، فينصب به كما ينصب بالزمن، ولم لا تكون عليك من كتب عليك وحدها هي اسم الفعل بمعنى الزم، وقد جاءت في كلهم على هذا الوجه؟ ولم إذا افترنت عليك بكذب صارت أبلغ في الإغراء، وقد جاءت الشواهد على الحالتين مقترنة بها ومجردة منها، ورأينا جميع من تقدّم برأيهما بالإغراء دون زيادة واحدة على

(١) في شرح الكافية له ٣/٨٧ - ٨٨.

(٢) في الخزانة ٦/١٨٦.



الأخرى؟ بل سيما قول مغفر ابن حمار البارقي: كذب القراطف والقروف = يدل على الوصيّة والتحريض والتحث على إيجاد القراطف والقروف بالغارقة، وجاء البيت مجرداً من عليكم. وظاهر فيه قوّة الإغراء أو ليس البيت حتّى على الغارقة وإغراء بها؟ ولا يكون التحريض على القتال وحمل النفس على المكاره إلا بتزويج وإغراء شديدتين.

أول لم لا نقدر عليك فيما لم ترد في هذه الكلمة، وقد نصّوا على أنَّ كذب فعلٌ ماضٌ معلقٌ بالمخاطب ليس إلا، ويقويه أنَّ من فسر بيت عنترة كان يُظهر في تفسيره كلمة «عليك». فإذا كانت عليك في حكم المفتر لم يكن هناك أسلوب تخلى منه عليك، وأخر تكون فيه، إن جاعت، أشد إغراء وأكثر كما ذهب إليه الرضي.

٨- قول أبي حيّان الأندلسي (ت ٧٤٥ م)

حکي البغدادي^(١) عن أبي حيّان في «شرح التسهيل»: «وإذا نصينا بقى كذب بلا فاعل على ظاهر اللّفظ، والذي تقتضيه القواعد أن يكون هذا من باب الإعمال، فكتب بطلب الاسم على أنه فاعل، وعلىك يطلبه على أنه مفعول. فإذا رفينا الاسم بكتب كان مفعول عليك محنوفاً لفهم المعنى، التّقدير: كذب عليك الحجّ، وإنما حذف المفعول؛ لأنَّ مكان اختصار، ومحرّف عن أصله وضنه، فحرّى ذلك مجزئ الأمثل فيكونها يلتزم فيها حالة واحدة [لا] يتصرّف فيها. وإذا نصينا الاسم كان الفاعل مضمراً في كذب يفسّره ما بعده» ١-هـ.

وحكى البغدادي عنه أيضاً في «تنكرة النّهاد»^(٢): «الذِي يدلُّ على رفع الأسماء بعد كذب أنه يتصل بها الضمير كما جاء في كلام عمر: ثلاثة أسفار كذبنا عليكم، وقول الشاعر: كذبنا عليكـ. معناه عليكـ، فرفع النـاء، وهي مُغرى بها، واتصلت بالغـل؛ لأنَّه لو تأخر الفاعل لكان منفصلاً، وليس هذا من مواضع انفصـال الضمير» ١-هـ.

خرج أبو حيّان رواية النـصب على أنَّ الأسلوب من باب التـنـازع، فيعمل أحـدهـما ويقتـرـ في الآخر ضمير المذكور، وهو تـخـريـج أبي على فـارـس الصـنـعةـ. واستـدـلـلهـ على ارتـفاعـ المـغـرـىـ بهـ باـتصـالـ ضـمـيرـهـ بـكتـبـ استـدـلـالـ وـارـدـ.

٩- قول البغدادي (ت ٩٣١ م)

قال^(٣): «ووجهـهـ مع الرفعـ أنهـ من قـبيلـ ما جاءـ لـفـظـ الـخـبـرـ فيـ بـعـنىـ الإـغـراءـ.. نحوـ رـحـمـهـ اللهـ، بـعـنىـ اللـهـمـ اـرـحـمـهـ، وـحـسـبـكـ زـيدـ، بـعـنىـ اـكـفـ بـهـ. وـوـجـهـهـ معـ النـصـبـ منـ بـابـ سـرـاـيـةـ الـمـعـنىـ إـلـىـ اللـفـظـ، فـإـنـ الـمـغـرـىـ بـهـ لـمـاـ كـانـ مـفـعـلـاـ فـيـ الـمـعـنىـ اـنـصـلـتـ بـهـ عـلـامـ الـنـصـبـ لـيـطـابـقـ الـلـفـظـ الـمـعـنىـ».

(١) في الغزانة ٦، ١٨٦، ١٨٧، ولنظر: الإرشاد ٤، ٢٠٣٦.

(٢) لم تقع هذه الحكایة في مطبوعتها المخرومة المنشورة المضطربة.

(٣) في الغزانة ٦، ١٨٦.

وجه الرفع عنده أصله للأخفش كما سلف تحقيقه، وعنه أخذ الآخرون. وأمام توجيهه النصب فلم أقف عليه عند غيره، وهو توجيهة بديع دقيق. وفي نصب العتنيق من كتاب العتنيق تعارض المعنى وصنعة الإعراب، أمسك البغدادي بعروة المعنى واحتال لتصحيح الإعراب، وفي هذا التوجيه دلالة على عناية العرب بمعانيها أكثر من عنايتها بالفاظها، «فالمعنى — كما يقول ابن جنی^(١) — عندهم هو المكرّم المخدوم، واللغط هو المبتَدِّل الخام، ولذا اهتمُوا بإصلاح اللفظ لتحسين المعنى وشريفه».

وخلاله القول في هذا الأسلوب أنه أسلوب من أساليب العربية في الإغراء وحتّى المخاطب وحّمله على لزوم المُغْرِي به، قد جاء عليه غير قليل من كلامهم. وقد انتهى البحث إلى النتائج الآتية:

١ - بين البحث وجه استعمال كذب في باب الإغراء، وهو من قولهم: كذبته نفسه، وهو قول أبي علي، وعرض لأقوال أخرى وناقشها.

٢ - بين البحث أنّ هذا الأسلوب مما جاء به باب الإغراء، وهو من قولهم: كذبته نفسه، وهو قول أبي علي، وعرض لأقوال أخرى وناقشها.

٢ - بين البحث أنّ هذا الأسلوب مما جاء به الخبر يُراد به الأمر، وهو قول الأخفش، وعنه أخذ الخالقون.

٣ - جمع البحث أشهر الشواهد التي جاء عليها الأسلوب من كتب العربية، واللغة، وغريب الحديث، وحقها، وخرّجها من مظانها.

٤ - بين البحث اللغات التي جاء عليها الأسلوب، ورصد اختلاف لغة اللغة فيه، وانتهى إلى أنه جاء على لغتين، والثانية ت慈悲 المغرى به، وهي لغة مصر، وهي أقيس وإن كانت الرواية بها أقل. وحقق البحث أيضاً روایات شواهد الأسلوب، ونبه على تباين المصادر في رواية الشاهد الواحد وندافعها.

٥ - عرض البحث لأراء طائفة من أعيان العربية في توجيه هذا الأسلوب، فتبين أنّ منها ما اقتصر على تفسير معنى كأبي زيد والفراء، ومنها ما نبه على أنّ هذا الأسلوب ظاهره الخبر والمراد به الأمر، وهو قول الأخفش، ومنها ما أعرّب شواهد، وبين جهة استعمال كذب في باب الإغراء، ووجه الروایات المختلفة للشاهد، وهذا صنعت أبي علي الفارسي، وقوله أجل الأقوال وأعلاها وأولاها بالقبول، وناقش البحث قول ابن السراج وأبن الأثيري والرضي ورد بعض كلامهم، وألمع إلى قول أبي حيّان واستدلاله، وقول البغدادي في توجيه النصب فيه، وهو توجيه دقيق جليل.

(١) في كتابه الجهير الخصائص ١٥٠/١.

ولننـهي الـبحث إلـى جواز ارتـفاع المـعـرـى بـه وإـسنـادـه إـلـى كـتـبـاً، عـلـى هـذـا أـكـثـرـ الـكـلامـ، وأـمـاـ النـصـبـ فـإـنـ جاءـ فـيـ الأـسـلـوبـ «ـعـلـيكـ»ـ كـانـتـ اـسـمـ فعلـ وـالـمـعـرـىـ بـهـ مـفـعـولـ لـهـ، وـيـضـمـرـ فـيـ كـتـبـ ضـمـيرـ الـمـعـرـىـ بـهـ، وـإـنـ جاءـ فـيـ الأـسـلـوبـ خـلـوـاـ منـ عـلـيكـ كـانـ النـصـبـ مـنـ بـابـ سـرـايـةـ الـمـعـنـىـ إـلـىـ الـلـفـظـ؛ـ لـمـاـ كـانـ الـمـعـرـىـ بـهـ مـفـعـولـاـ بـهـ فـيـ الـمـعـنـىـ،ـ اـنـصـلـتـ بـهـ عـلـامـةـ النـصـبـ،ـ وـأـصـلـحـ الـلـفـظـ لـتـحـصـيـنـ الـمـعـنـىـ وـتـشـرـيفـهـ.

المصادر والمراجع

- الإبانة لسلمة بن مسلم العوتبى الصحارى، تحقيق د. عبد الكريم خليفة وأصحابه، وزارة التراث فى سلطنة عمان، ط١، ١٩٩٩ م.
- أبو علي الفارسي، للدكتور عبد الفتاح شلبى، مكتبة نهضة مصر ١٩٥٧ م.
- ارشاف الصرب من لسان العرب، لأبي حيان، تحقيق د. رجب عثمان محمد، ومراجعة د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجى بالقاهرة، ط١، ١٩٩٨ م.
- أساس البلاغة، للزمخشري، بتحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت.
- إصلاح المنطق، لابن السكينة، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، ط٤.
- أمالى ابن الشجري، تحقيق د. محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجى بالقاهرة، ط١، ١٩٩٢ م.
- إنباه الرؤا على أنباء النها، للقطى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، ١٩٥٠ م.
- البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسى، مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٨ هـ.
- بغية الوعاة للسيوطى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية — بيروت.
- البيان والتبيين، للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجى بالقاهرة، ط٧، ١٩٩٨ م.
- التبصرة والتنكرة، للصimirى، تحقيق د. فتحى أحمد مصطفى على الدين، مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى بجامعة أم القرى، ط١، ١٩٨٢ م.
- التبيان في إعراب القرآن، للعكربى، دار الفكر دمشق، ط١، ١٩٩٧ م.
- تنكرة النها، لأبي حيان، تحقيق د. عغيف عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦ م.
- التكلمة، لأبي علي الفارسي، تحقيق د. حسن شاذلى فرهود، جامعة الملك سعود، ١٩٨١ م.
- تهذيب إصلاح المنطق لابن السكينة، تحقيق د. فوزي عبد العزيز لويس شيخو، بيروت، ١٨٩٥ م.
- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، بيروت، ١٩٥٢ م.
- جمهرة اللغة، لابن ذرید، تحقيق د. رمزي متير بعلبکي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٨ م.
- الحجۃ لأبي علي الفارسي، تحقيق بدر الدين قهوجي، وبشير جويحانى، ومراجعة عبد العزيز رباح، وأحمد الدقاد، دار المأمون للتراجم، دمشق، ط١، ١٩٨٤ م.
- حجۃ القراءات لأبي زرعة بن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغانى، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٩ م.

- الحلبيات للفارسي، تحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٧ م.
- الحيوان للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة البابي الحلي، ط٢، ١٩٥٦ م.
- خزانة الأدب للبغدادي تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٨٩ م.
- الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجاشي، دار الكتب المصرية، ١٩٥٢ م.
- دقائق التصريف، للقاسم بن محمد المؤدب، تحقيق د. أحمد ناجي التيسى، د. حاتم صالح الصمامن، د. حسين تورال، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٧ م.
- ديوان أبي النجم العجلي، تحقيق د. سجعيم جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت ط١، ١٩٩٨ م.
- ديوان الأعشى الكبير، تحقيق رودلف جاير، طبع باسم (الصريح المنير في شعر أبي بصير)، فيينا ١٩٢٧، وطبعة مكتبة الآداب بالقاهرة ١٩٥٠، شرح د. محمد محمد حسين.
- ديوان عنترة، تحقيق محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٧٠ م.
- السيرافي التخري في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، تحقيق د. عبد المنعم فائز، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٣ م.
- شرح أبيات إصلاح المنطق، لابن السيرافي، تحقيق ياسين محمد السواس، الدار المتحدة، دمشق، ط١، ١٩٩٢ م.
- شرح ديوان الحماسة للمرزوقي، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، طبعة مصورة.
- شرح الكافية، للرضاي، تحقيق يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، ١٩٧٨ م.
- شرح المفصل، لابن عييش، عالم الكتب، بيروت، طبعة مصورة.
- شعر أبي داود (ضمن دراسات في الأدب العربي)، تحقيق غوستاف فون غرنباوم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩ م.
- الصنابحي، لابن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلي، القاهرة، ١٩٧٧ م.
- الفائق للزمخشري، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلي، القاهرة، ١٩٧١ م.
- القرط على الكامل، وهو الطرر والحواشي على الكامل للمبرد، لأبي الوليد الواقشي وابن السيد البطليوسى، تحقيق ظهور أحمد أظهر، باكستان، ١٩٨٠ م.
- الكامل للمبرد، تحقيق د. محمد أحمد الذالى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٣ م.
- الكتاب لسيبوه، تحقيق عبد السلام هارون، دار القلم بمصر، ١٩٦٦ م.
- كشف المشكلات وإيضاح المعضلات، لجامعة العلوم الأصبهانية الباقولي، تحقيق د. محمد أحمد الذالى، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط١، ١٩٩٥ م.
- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت.
- مجاز القرآن، لأبي عبيدة، تحقيق د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٥٤ م.



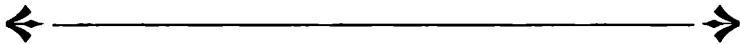
- المجتىء، ابن دريد، تحقيق د. محمد أحمد الدالى، الجقان والجابى للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٧ م.
- مجمع البيان، للطبرسى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
- المحرر الوجيز، لابن عطية الأندلسى، تحقيق عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣ م.
- المُخْصَّصُ، لابن سِيدَه، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة مصورة.
- المشوف المعلم في ترتيب الإصلاح على حروف المعجم، لأبي البقاء المكברי، تحقيق ياسين محمد السواس، جامعة أم القرى، ط١، ١٩٨٣ م.
- معانى القرآن، للأخفش، تحقيق د. هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٩٩٠ م.
- معانى القرآن وإعرابه، للزجاج، تحقيق عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٨ م.
- المعانى الكبير، لابن قتيبة، صتححه عبد الرحمن بن يحيى اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٤ م.
- معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت.
- معجم ما استعجم، للبكري، تحقيق مصطفى السقا، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥ م.
- مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجبل، طبعة مصورة.
- النكٰت في تفسير كتاب سيبويه، للأعلم، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت، ط١، ١٩٨٧ م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق د. محمود محمد الطناхи، وطاهر أحمد الزاوي، المكتبة العلمية، بيروت، طبعة مصورة.
- نوادر أبي زيد، تحقيق سعيد الخوري الشرتونى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٦٧ م، وطبعه دار الشروق، بتحقيق د. محمد عبد القادر أحمد، بيروت، ١٩٨١ م.
- نوادر أبي منخل الأعرابى، تحقيق د. عزة حسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط١، ١٩٦١ م.



أضواء لغوية

على كتاب «قصص الأنبياء والمرسلين» لفضيلة الشيخ محمد متولى الشعراوي

د. محمد عطية محمد علي^(١)



المقدمة

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونصلّي ونسلّم على خير خلقه محمد صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه...^(٢)

أما بعد، فهذه مجموعة من المسائل اللغوية خطرت لي وأنا أقرأ في كتاب «قصص الأنبياء» لفضيلة الشيخ محمد متولى الشعراوي، طيب الله ثراه وجزاه خيراً.

أقى الشيخ الشعراوي خواطره حول كتاب الله عز وجل في حلقات للدرس في مختلف المساجد، ولم يعكف الشيخ – رحمة الله – على إعدادها في صورة كتب مدونة لتخرج إلى الناس مطبوعة، وإنما ألقاها مشافهةً، والذي يخاطب الناس في مقام يختلف عن العاكس في مكتبة يؤلف؛ ووجه الاختلاف يكمن في أن المشافه يراعي تنوع مستويات مستمعيه القافية – فكان يجلس أمام الشيخ في دروسه من هم على درجة عالية من الثقافة والمعرفة ومن هم دون ذلك، إلى جانب العام. ولقد نجح الشيخ – رحمة الله – في مخاطبة كل هؤلاء، واستفاد من علمه الجميع.

(١) أستاذ مساعد في كلية المعلمين بتبوك.



ومن أجل ذلك وجدها الشيخ لا يتسع في عرض المسائل اللغوية إلا بالقدر الذي يخدم الفكرة التي هو بقصد توضيحها، فهو يلمسها بأسلوب رائع جذاب لا يخل بمقتضيات التفسير من جهة ولا يسترسل فيها فينغلق الفهم على عدد ليس بالقليل من يحضرون دروسه.

تعددت طرق عرض الشيخ — رحمة الله — للمسائل اللغوية، كل ذلك حسب تقديره هو للأئمة أو الجملة موضوع التفسير، فتارة يذكر الشيخ الآراء المتعددة في المسألة ثم يرجع بينها، وتارة يذكر الآراء دون ترجيح بينها، وتارة يذكر الرأي الذي يرتضيه مباشرة دون الخوض فيما دار حول المسألة من خلاف، وإن منهج الشيخ وموافقه من المسائل اللغوية في حاجة إلى بحث متعمق يشمل تفسير الشيخ، وربما احتاج ذلك إلى أكثر من باحث.

أما عملي في هذه الدراسة فهو يعني فقط بما ورد في كتاب «قصص الأنبياء والمرسلين» المنسوب إلى الشيخ، المجموع من أحاديثه المترفرقة، ولن نتفى الدراسة عند جميع مسائل اللغة الواردة في هذا الكتاب، وإنما عند المسائل التي رأيت أنها بحاجة إلى توضيح أو إضافة بعض الآراء حولها.

لست أدعى أنني أضفت إلى ما قاله الشيخ — رحمة الله — ما قصر الشيخ فيه أو قصر عنه علمه — عياداً باشه من ذلك — وإنما تحويل كلامه من اللغة المنطوقة إلى المكتوبة أوجد بعض الحاجة إلى شيء من الإيضاح في بعض المسائل، خاصة اللغوية.

فبتعرض المسائل بطريقة السرد المرقم، فعرضت المسألة الأولى ثم الثانية ثم الثالثة، وهكذا، وعنونت المسألة بالأئمة موضوع الدراسة والتحليل، وربما بالمسألة اللغوية، وقد اتفقت الدراسة مع الشيخ — رحمة الله — في بعض المسائل واختلفت في بعضها الآخر، بخاصة في الآيات موضع الاحتمال والاجتياهاد.

أسأل الله سبحانه أن يوفقنا وبإلهمنا الصواب وأن يجزي الشيخ الشعراوي عنا وعن المسلمين خير الجزاء.

المسألة الأولى

خلق حوا،

يقول تعالى: **هُنَّا أُلْهِيَ النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً^(١).**

(١) سورة النساء: ١.



إن الضمير في قوله تعالى: **«وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»** ليس له مرجع سابق سوى قوله: **«فَنَسِيَ وَاحِدَةً»** وهي نفس آدم عليه السلام، وهذا يدل على أن حواء خلقت من آدم. للشيخ الشعراوي كلام قد يوحى بغير هذا المفهوم، يقول: «إن حواء لو كانت ضلعاً من آدم لقال الحق: جعل منها زوجها، ذلك أن الجعل يعني الأخذ من نفس المادة وصناعة ما يريده، وهو الحق المالك لكل الكون. إن قول الحق تعالى: وخلق منها زوجها، هو تعبير عن خلق جديد مستقل». ^(١)

نعم لقد خلقت حواء خلقاً جديداً، لكن هل خلقت بن آدم أو خلقت من المادة التي خلق منها وهي التراب؟ يقول الشيخ الشعراوي: «وعلى هذا يمكننا أن نفهم **«وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»** أي خلق حواء مثلاً خلق آدم من طين... فكتلك خلق حواء». ^(٢)

ويقول الشيخ أيضاً: «وهكذا نفهم من سياق **«وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»** أي أن حواء قد خلقها الله خلقاً مستقلاً كما خلق آدم». ^(٣)

إن المفهوم من كلام الشيخ أن حواء خلقت خلقاً مستقلاً كما خلق آدم ومن ذات المادة التي خلق منها آدم، ولم تخلق حواء من ضلع آدم.

لكتنا نجد للشيخ كلاماً في موضع آخر يدل بوضوح على أن حواء خلقت من آدم، يقول: «لم يشا الله أن يجعل الخلق وهو الإنسان المكر الذي سخر له الكون على نحو واحد، لماذا؟ حتى لا يقولون أحد أن السببية مشروطة الوجود ولكن لنعرف أن إرادة الله هي الشرط في الوجود، بدليل أنه سبحانه قد خلق آدم عليه السلام من أم دون أب ولا أم وخلقتنا نحن من أب وأم، وخلق عيسى عليه السلام من أم دون أب، وخلق حواء من أم دون أم، هذه هي القسمة العقلية الواضحة، فليست المسألة توفر الأسباب للوجود ولكن المسألة إرادة الخالق جل وعلا». ^(٤)

هذا الكلام الأخير نص من الشيخ على أن حواء خلقت من آدم، فهل وقع بين كلامه تعارض؟

قبل الإجابة عن ذلك أعرض بعض الآراء الواردة في المسألة للاقاء مزيد من الضوء عليها.

(١) قصص الأنبياء والمرسلين لفضيلة الشيخ الشعراوي ص. ٦.

(٢) قصص الأنبياء والمرسلين لفضيلة الشيخ الشعراوي ص. ٧.

(٣) قصص الأنبياء والمرسلين لفضيلة الشيخ الشعراوي.

(٤) قصص الأنبياء والمرسلين للشعراوي ص. ٦١٨.



ذهب كثير من المفسرين إلى أن حواء خلقت من ضلع آدم، واستدلوا على ذلك بما ورد في الآية السابقة من قوله تعالى: **﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾** ونقلوا ذلك عن ابن عمر وغيره، وأخذ بعضهم من ظاهر نص الحديث الذي رواه الشیخان عن النبي ﷺ دليلاً على مذهبهم، وهو قوله: «استوصوا بالنساء خيراً، فإنهن خلقن من ضلع أعوج وإن أعوج شيء من الضلع أعلاه فإن ذهب تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج»^(١).

وأنكر بعضهم خلق حواء من ضلع آدم مستدلين بأنه سبحانه قادر على خلقها من التراب كما خلق آدم، وزعموا أن الصمیر في **﴿سَمْنَاهَا﴾** من قوله تعالى: **﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾** يعني من جنسها ولا يعني من آدم.

واستل بعضهم بأن القول بخلق حواء من آدم يجر إلى القول بأن آدم عليه السلام كان ينكح بعضه بعضاً وفيه من الاستهجان ما لا يخفى^(٢).

رد الألوسي هذا المذهب وفند أدلةه بأن حواء لو خلقت من تراب كما خلقي آدم لكان الناس مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة، وهو خلاف قوله تعالى: **﴿خَلَقْتُكُمْ مِّنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾**.

ورد على الذين قالوا: أي فائدة في خلقها من ضلع والله تعالى قادر على أن يخلقها من تراب؟ بأن فائدة ذلك – سوى الحكمة التي خفيت علينا – إظهار أنه سبحانه قادر على أن يخلق حيا من حي لا على سبيل التوالد، كما أنه قادر على أن يخلق حيا من جماد كذلك، ولو كانت القدرة على الخلق من التراب مانعة عن الخلق من غيره لعدم الفائدة لخلق الجميع من التراب بلا واسطة، لأنه سبحانه كما أنه قادر على خلق آدم من التراب هو قادر على خلق سائر أفراد الإنسان منه أيضاً^(٣).

إن الله سبحانه قد خلق حواء من نفس آدم، وهذا صريح قوله: **﴿خَلَقْتُكُمْ مِّنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقْتُ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾** ولست أدرى وجهاً لما قاله الشيخ الشعراوي من أن حواء لسو كانت ضلعاً من آدم لقل الحق تعالى: جعل منها زوجها، بدلاً من خلق منها زوجها. مع أن التعبير يجعل قد ورد في آية أخرى هي قوله تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيُسْكِنَ إِلَيْهَا﴾**^(٤) فما نفاه الشيخ قد ورد في صريح هذه الآية.

وكذلك لا يمنع التعبير بخلق من كون حواء مخلوقة من آدم، فهي وإن كانت في الأصل منه إلا أنها خلقت خلقاً جديداً، فعيسي عليه السلام لم يخلق من تراب، وإنما خلق من آدم

(١) روح المعاني للألوسي ١٨١/٤.

(٢) روح المعاني ٤/١٨١.

(٣) السابق.

(٤) الأعراف: ١٨٩.

دون أب، وسماه الله خلقاً، قال تعالى: **﴿فَقَالَ رَبُّ أُنِي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْتِي بِشَرٍ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾**^(١) وإصلاح الله سبحانه لامرأة زكريا بعد أن كانت عاقراً ومجبأً ابنها يحيى سماه الله فعلاً ولم يسمه خلقاً، لأنه انحدر من أبوين بطريقة طبيعية، يقول تعالى: **﴿فَقَالَ رَبُّ أُنِي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ يَلْعَنِي الْكَبِيرُ وَأَمْرَأِتِي عَاقِرٌ﴾** قال كذلك الله يفعل ما يشاء^(٢) ..

ويفسر القرآن هذا الاختلاف في العبارة، يقول تعالى: **﴿إِنَّ مِثْلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثْلٍ آنَمْ خَلْقَةٍ مِنْ تَرَابٍ﴾**^(٣) ..

فيعني مثل آدم، ليس من حيث خلقه من تراب، وإنما من حيث كونه لم يولد بالطرق الطبيعية المعروفة للناس وهي الانحدار من أبوين، وكذلك حواء. هي قد خلقت خلقاً جديداً وإن كانت مادة خلقها من آدم عليه السلام.

يقول الشنقيطي: «أخبر تعالى أن عيسى نظير آدم في التكوين بجامع ما يشتراكان فيه من المعنى، فكيف يستتر وجود عيسى من غير آب من يقر بوجود آدم من غير آب ولا من وجود حواء من غير آم»^(٤).

يقف المرء مندهشاً عند تحليل فضيلة الشيخ الشعراوي، واستدلاله باستعمال القرآن الكريم الفعل خلق دون جعل في حق حواء على أنها ليست شيئاً من آدم وإنما هي مستقلة عنه في الخلق! والقرآن الكريم قد استعمل الفعلين في آيتين مستقليتين، فهل غاب عن الشيخ أن يربط بينهما؟

يجب أن ننظر إلى تعليق الشيخ في ضوء النص الآخر الذي يرى فيه صراحة أن حواء خلقت من آدم، مع محاولة التوفيق بينهما، ولربما كان تعوييل نصوص الشيخ من الصورة المنطقية المنفرقة عبر الأزمنة والأمكنة إلى المكتوبة المجموعة بين دفتري كتاب واحد يعزره بعض الخل أو النقص.

المشكلة الثانية

حقيقة إبليس

قال تعالى: **﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُنُوا لَآدَمَ فَسَجَنُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾**^(٥).

(١) آل عمران: ٤٧.

(٢) آل عمران: ٤٠.

(٣) آل عمران: ٥٩.

(٤) أضواء للبيان للشنقيطي ١٨٥/٤.



في هذه الآية الكريمة ما يدل على أن إيليس من الملائكة وهو المستفاد من معنى الاستثناء، أي أنه استثناء متصل وإيليس الملك قد استثنى من الملائكة، بضاف إلى ذلك أن الأمر بالسجود للملائكة وإيليس قد شمله الأمر فهو ابن منهم.

وفي الآية ما يدل على أن إيليس ليس من الملائكة، بل من الجن، وهو صريح قوله تعالى: **﴿كَانَ مِنَ الْجِنِ﴾**.

يقول الشيخ الشعراوي: «كان من الجن، أخرجه من جنس الملائكة، وقوله تعالى: **﴿فَقُسِّقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾**، تأكيد لكون إيليس من الجن، لأن الجن كالإنسان مخلوق له اختيار يستطيع أن يطيع ويستطيع أن يعصي وما دام له اختيار فإنه ليس من الملائكة، لأن الملائكة ليس لهم اختيار، فهم: **﴿لَا يَغْصُونَ اللَّهُ مَا أَمْرَهُمْ وَيَقْعُلُونَ مَا يُؤْمِرُونَ﴾**^(١).

ويرد الشيخ الشعراوي على الذين يفهمون من الاستثناء في الآية الدالة على كون إيليس من الملائكة بقوله: «وبعض الناس يقول: إن النص القرآني فيه التزام بأن إيليس من الملائكة بدليل قوله تعالى: **﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِلِيَّ لِمَ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾**، ولكننا لا بد أن نحمل نص الالتزام على النص القرآني **﴿فَسَجَّلُوا إِلَّا إِلِيَّ لِمَ كَانَ مِنَ الْجِنِ﴾** وهذا ثابت هذه الآية لتعطينا حكماً بأن إيليس من الجن»^(٢).

ويستمر الشيخ في دعم رأيه دافعاً اعتراضًا قد يوجه إليه مفاده أنه إذا كان إيليس من الجن فلماذا اعتبر عدم سجوده معصية مع أن الجن لم يؤمروا بالسجود وكان الأمر للملائكة؟ يقول الشيخ: «فإذا أضفنا إلى ذلك أن الملائكة ليس لهم اختيار، ولذلك فإن الإنسان أو الجن الذي يكون قادرًا على المعصية ويطيع ويتأتى الله عن طوعية و اختيار يكون في هذه الحالة أعلى منزلة من الملك، لذلك كانوا يسمون إيليس طاووس الملائكة؛ لأنه كان يزهو في حضور الملائكة بالتزام نفسه بمنهج الله، وهذا الغرور هو الذي أوقع إيليس في المعصية، وما دام إيليس قد تلقى أمر السجود فلا بد أنه حضر البلاغ الأول حين قال الله سبحانه: **﴿اسْجُنُوهُ لَأَنَّهُمْ﴾**، وسجد المفطرون على الطاعة وهم الملائكة، وكان من المفترض أن يسارع في الامتثال لأمر الله أولئك الذين لهم اختيار على الطاعة أو المعصية... وهكذا إذا كان أمر

(١) الكهف: ٥٠.

(٢) قصص الأنبياء والمرسلين للشعراوي ص ١٧ والأية من سورة التحرير ٦.

(٣) السابق.

السجود قد شمل الملائكة وهم أعلى خلقاً في المادة إذ إنهم خلقو من نور، فلا بد أن يشمل الجن الذي خلق من نار حتى ولو لم ينص عليه^(١).

وما ذهب إليه الشيخ الشعراوي من أن إيليس من الجن هو ما عليه كثيرون من المفسرين، وزاد بعضهم أن كون إيليس من الجن سبب فسوقه، أخذوا ذلك من دلالة الفاء في قوله تعالى: **﴿هُكَانَ مِنَ الْجِنِّ فَقَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾**. يعلق الشنقيطي على هذه الآية قائلاً: «قوله: كان من الجن فسوق عن أمر ربه: ظاهر في أن سبب فسوقه عن أمر ربه كونه من الجن... الفاء من الحروف الدالة على التعليل كقولهم: سرق فقطعت يده، وسها فسجد، وكذلك قوله هنا»^(٢).

أما من ذهروا إلى القول بأن إيليس من الملائكة فقد استدلوا على ذلك بـأن الظواهر إذا كثرت صارت بمنزلة النص، ومن المعلوم أن الأصل في الاستثناء الاتصال لا الانقطاع، وقالوا: لا حجة لمن خالفنا في قوله تعالى: **﴿هُكَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾** لأن الجن قبيلة من الملائكة خلقوا من بين الملائكة من نار السمووم، كما روى عن ابن عباس، والعرب تعرف في لغتها إطلاق الجن على الملائكة، ومنه قول الأعشى في سليمان بن داود:

وسرخ من الجن الملائكة تسعة قياماً لديه يعملون بلا أجر^(٣)

ويقف بعض المفسرين مرجحاً بين أدلة الفريقين، فيرى أن أدلة القائلين بأن إيليس ليس من الملائكة هي الأظهر، لأن قوله تعالى: **﴿هُكَانَ مِنَ الْجِنِّ فَقَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾** هو أظهر شيء في الموضوع من نصوص الوحي، وأن ما روى عن ابن عباس وغيره من أن إيليس كان من أشراف الملائكة ومن خزان الجنة من الإسرائيليات التي لا معول عليها^(٤).

إنما أمام عدة نصوص يدل بعضها على شيء، ويبدل بعضها الآخر على شيء مختلف، ومن النصوص الدالة على أن إيليس من الملائكة الآتي:

١ - ظاهر الاستثناء في قوله تعالى: **﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِيلِيس﴾**^(٥) وقوله: **﴿سَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِيلِيس﴾**^(٦).

٢ - تحدث الله سبحانه إلى الملائكة وأخبرهم أنه خالق بشراً من طين ثم أمرهم بالسحود له، وكان إيليس حاضراً هذا الحديث وشمله أمر السجود، يقول تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ**

(١) قصص الأنبياء والمرسلين للشعراوي من ١٧.

(٢) أضواء البيان / ٣ .٢٩٠.

(٣) أضواء البيان / ٣ .٢٩١.

(٤) السلق.

(٥) الكهف: .٥٠.

(٦) الحجر: .٣٠.



لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالقٌ بِشَرَأْ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاءِ مَسْتُونٍ • فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي
فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ • فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ • إِلَّا إِلِيَّسُ أَتَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ • قَالَ
يَا إِلِيَّسُ مَا لَكَ أَلَا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ • قَالَ لَمْ أَكُنْ لِلْأَسْجُدَ لِنَشْرِ خَلْقَتِي مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَاءِ
مَسْتُونٍ^(١) • وَقَدْ صَرَحَ الْمَوْلَى عَزَّ وَجَلَ فِي آيَةِ أُخْرِي بِأَنَّ امْرَ السَّجْدَةِ كَانَ لِلْمَلَائِكَةِ . يَقُولُ:
هُوَلَقَدْ خَلَقَنَاكُمْ ثُمَّ صَوَرَنَاكُمْ ثُمَّ قَلَنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِأَنَّمْ فَسَجَدُوا إِلَّا إِلِيَّسٌ لَمْ يَكُنْ مِنْ
السَّاجِدِينَ • قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمْرَتُكَ قَالَ إِنَّمَا خَيْرِي مِنْ نَارٍ وَخَلْقَتِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتِي مِنْ
طِينٍ^(٢) .

أما النصوص الدالة على أن إيليس من الجن فتتمثل في:

١ - صريح العبارة في قوله تعالى: هُكَانَ مِنَ الْجِنِّ^(٣).

٢ - دلت الآيات على أن خلق إيليس والجان واحد، فالجان خلق من نار، قال تعالى:
هُوَ خَلَقَ الْجَانَ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ^(٤) . وقال: هُوَ الْجَانُ خَلَقَاهُ مِنْ قَلْمَنْ نَيَارِ السَّمَوَمْ^(٥)
وكل ذلك خلق إيليس من نار، وقد جاء ذلك على لسانه في قوله: أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتِي مِنْ نَارٍ
وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ^(٦) .

إن الذي يطمئن إليه المرء من خلال نصوص القرآن الكريم في المسألة – والله أعلم
بمراده – أن إيليس من الجن، لأنه مخلوق من نار كما خلقت الجن، وأن ذلك هو صريح
قوله تعالى: كان من الجن. وهذا الرأي يستدعي أن نبين كيف شمله أمر السجود والمأمورون
هم الملائكة؟

إن ما ذهب إليه الشيخ الشعراوي من أن أمر السجود إذا كان قد شمل الملائكة وهم أعلى
خلق في المادة فلا بد أن يشمل الجن حتى ولو لم ينص عليه – هو الأظهر في المسألة،
والذي نستطيع من خلاله التوفيق بين النصوص الصريحة في أن إيليس من الجن والنصوص
التي أفادت أن أمر السجود قد شمله. أما القول بأن إيليس من الجن والجن من الملائكة أو هم
حي من الملائكة فلا نملك دليلاً عليه من النص القرآني الذي نحن بصدده فهمه واستطاعته ولا
معول على ما ورد في الإسراطيليات.

(١) الحجر: ٢٨ – ٣٣.

(٢) الأعراف: ١١ – ١٢.

(٣) الرحمن: ١٥.

(٤) الحجر: ٢٧.

(٥) الأعراف: ١٢.

المسألة الثالثة

في رسالة سليمان إلى بلقيس

قال تعالى: ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَائِكَةِ إِنِّي أَنْقَى إِلَيْكَ كِتَابًا كَرِيمًا * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * أَلَا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ ﴾^(١).

هل ما قالته ملكة سبا من أول قوله: إنه من سليمان، إلى هـوأتوني مسلمينـ؟، كله هو نص رسالة سليمان، أو أن في الكلام ما هو حكاية من عندها؟

يرى فضيلة الشيخ الشعراوي أن نص الرسالة يبدأ من: بسم الله الرحمن الرحيم إلى النهاية وأنه من خطاب سليمان، يقول: «وانظروا إلى كتاب سليمان وإيجازه الشديد حيث يقول: بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا عليـ وأتُونِي مُسْلِمِينـ، فنص الخطاب عبارة عن برقة موجزة»^(٢).

يرى بعض المفسرين أن نص الرسالة هو ما ورد في القرآن الكريم من أول قوله: إنه من سليمان وإنه بسم الله... إلى آخره، جاء في الدر المنثور للسيوطى: «أخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد قال: لم يكن في كتاب سليمان إلى صاحبة سبا إلا ما تقرؤون في القرآن: إنه من سليمان وإنه بسم الله...»^(٣).

ويرى آخرون أن نص الرسالة على هذا النحو، أي يجعل قوله ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ...﴾ من نص الرسالة فيه مخالفة، فكيف يقسم سليمان اسمه على اسم الله؟ جاء في التفاسير الكبير للرازى: «يقال لما قدم سليمان اسمه على قوله بسم الله الرحمن الرحيم؟ جوابه: حاته من ذلك بل ابتدأ هو بسم الله الرحمن الرحيم، وإنما ذكرت بلقيس أن هذا الكتاب من سليمان ثم حكت ما في الكتاب والله تعالى حكى ذلك فالتدبر واقع في الحكاية»^(٤).

الواضح أن عبارة «إنه من سليمان وإنه» ذكرتها ملكة سبا بعد قوله: إني ألقى إلى كتاب كريم، وليس من كلام سليمان.

وكذلك من الواضح أن عبارة ﴿أَلَا تَعْلَمُوا عَلَيَّ﴾ بهذه الصيغة ليست من كلام سليمان، فلا مجال لوقع «أن» المفسرة في حديث سليمان، وسائغ وقوعها في كلام ملكة سبا على أساس أنها تفسر مضمون الرسالة باستعمال أنـ.

(١) التمل: ٢٩ - ٣١.

(٢) قصص الانبياء والمرسلين ص ٤٦١.

(٣) الدر المنثور ٦/٣٥٣.

(٤) التفسير الكبير للرازى ٢٤/١٧٦.



يرى بعض المفسرين أن نص الرسالة: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ سُلَيْمَانَ بْنَ دَاؤِدَ إِلَى
بَلْقَيْسَ بْنَتِ ذِي شَرْحٍ وَقَوْمَهَا، أَمَّا بَعْدُ فَلَا تَطْلُوا عَلَىٰ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ»^(١).

وما يهمنا في هذا المقام ليس البحث عن نص الخطاب، وإنما تدارس ما بين أيدينا مما حكاه القرآن، هل هو نص الرسالة أو مما حكته ملكة سباً من النص؟

الذى أراه — والله أعلم — أن نص رسالة سليمان لا يتضمن أن من قوله: ألا تعلوا على.
ففي قولنا مثلاً: كتبت إليه أن قم، لا يصح اعتبار (أن) من نص المكتوب ولكنها مفسرة^(٢).

المسألة الرابعة

في قول بلقيس: وكذلك يفعلون

لما عرضت بلقيس على قومها رسالة سليمان طلبت منهم الرأي والمchorة، فأكيدوا لها قوتهم، وأعادوا القرار إليها وكان رأيها أن قالت: «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْزَةَ أَهْلَهَا أَذْلَةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ»^(٣).

يرى الشيخ الشعراوي أن كلام بلقيس في الآية السابقة يقف عند قولها وجعلوا أعزه أهلها أذلة، أما قوله: «وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» فهو من كلام الله عز وجل.

يقول الشيخ: «وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» هذا الكلام من الله تعالى تأييدها لكلام بلقيس، فهي قالت رأيها والحق سبحانه وتعالى أيدها فيه، أي أنها صادقة في هذا، مما يدل على أن الحق سبحانه وتعالى رب الخلق أجمعين إذ سمع من عبد من عباده كلمة حق يؤيده فيها^(٤).

يرى كثير من المفسرين أن قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» يمكن أن يكون من قول الله عز وجل على طريق التصديق لها، ويمكن أن يكون من قول ملكة سباً عن طريق الحكاية عنها^(٥).

حکی أبو السعود الرأین، ورأی أن جعله من كلام الله عز وجل تصدیقاً لها له نظائر أخرى في القرآن الكريم لقوله تعالى: «وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَذَاءً». إثر قوله تعالى: «لَنَفَدَ الْبَخْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْعَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي»^(٦).

(١) الدور المنصور / ٢٥٣.

(٢) من ذهبا إلى أن «أن» مفسرة أبو السعود والمخشري انظر تفسير أبي السعود / ٢٨٣ / ٦ والكتاف / ٣٦٨ / ٣.

(٣) الفمل: ٣٤.

(٤) تoccus الأنبياء من ٤٦٢.

(٥) الكثاف / ٣٦٩ / ٣.

(٦) تفسير أبي السعود / ٢٨٤ / ٦.

أرى فرقاً سياقياً بين آية سورة الكهف التي استدل بها أبو السعود وما ورد في كلام ملكة سبا، ففي آية الكهف يقول تعالى: **هَلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَذَاداً لِكَلْمَاتِ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْتَدِ كَلْمَاتُ رَبِّي** فما سيقوله النبي ليس من عنده، وإنما هو من كلام الله أمره بقوله. لذلك نجد الالتفات في قوله: **هَوْلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَذَادَهُ** تأكيداً من الله على ما أمر به نبيه، ولا يمكن اعتباره من كلام النبي. فالموضوع هنا أظهر وأبين.

أما في كلام ملكة سبا فالقول قولها، لم تؤمر به من قبل الله سبحانه، لذلك فإن القول بأن الله عقب على كلامها بقوله: وكذلك يفعلون، ليس في وضوح ما ورد في آية سورة الكهف. أرجح أن قوله تعالى: **هَوْ كَذَلِكَ يَعْلَمُونَ** ليس من كلامه سبحانه، وإنما هو من تمام كلام بلقيس، وذلك لأن حديثها تتضمن إفساد الملوك وإنهم يجعلون أعزه أهل البلاد التي دخلوها أذلة. ولكن الملك الذي هي بصدد الحديث عنه ملك عادل،نبي من أنبياء الله، لا يجوز في حقه الإفساد، لذلك استبعد أن يصدق الله على كلامها الذي تتضمن معنى الإفساد وهو أعلم بنبيه، لهذا نرى أن سليمان توعدهم بإخراجهم أللله في قوله: **هَوْ لَذِخْرٌ جَنَّهُمْ مِنْهَا أَذْلَلُهُ وَهُمْ صَاغِرُونَ**^(١) ولم يذكر الإفساد لأنه ملك نبي لا يجوز ذلك في حقه.

المسألة الخامسة

«فَقَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ»

لما أراد سليمان عرش ملكة سبا، عرض على الملا من حوله وسائلهم **إِلَكُمْ يَأْتِيَنِي بِعِرْشِهَا** فأجابه عفريت من الجن **هَأَنَا أَتَيْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومْ مِنْ مَقَامِكَ** ثم يعرض الذي عنده علم من الكتاب أنه سيأتي به قبل أن يرتد الطرف، يقول تعالى: **هَقَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا أَتَيْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَ إِلَيْكَ طَرْفَكَ**^(٢).

فمن هذا الذي عنده علم من الكتاب واستطاع أن يأتي بعرش ملكة سبا في زمان ارت Kardash الطرف؟

يقول فضيلة الشيخ الشعراوي عارضاً رأيين في المسألة: «بعض العلماء قالوا: إن هذا الرجل هو أصنف بن برخيا، وكان رجلاً صالحًا أعطاء الله من أسرار قوته، وأخرون قالوا: الذي عنده علم من الكتاب هو سليمان نفسه، فكان العفريت لما قال له: أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك، قال له هو: أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك»^(٣).

(١) النمل: ٣٧.

(٢) النمل: ٤٠.

(٣) قصص الأنبياء ٤٦٥.



ثم يعرض الشيخ الشعراوي ألة القائلين بأن الذي عنده علم من الكتاب هو سليمان نفسه وأنه لو كان هذا الرجل واحداً غير سليمان فمعنى هذا أن له تفوقاً في معرفة الكتاب قبل سليمان، ورداً بعض العلماء على ذلك بقولهم: إن هذه عظمة سليمان، لأنها فوق من يعرف هذا العلم، والمزايا لا تقتضي الأفضلية، لأن هذا الرجل مع ما عنده من علم بأسرار الكون سخره الله لخدمة سليمان. وليس بالضرورة أن يكون الرجل العظيم عارفاً بكل شيء، فلا يمكن أن نطلب من الملك أن يكون ماهراً في بعض ما يجيده الصبيبة في الصناعات اليدوية مثلًا.^(١)

لم يرجع الشيخ ليأ من الرأيين، وعاد ونكرهما معاً عند التعليق على قوله تعالى: **﴿فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقْرًا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّيِّ لِيَلْتُوَنِي أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبَّيْ غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾^(٢).**

يقول: «وما دام سليمان قال: هذا من فضل ربِّي، فهذا بدل على شبيئين لا ثالث لهما: إما أن الله سخر له أحدها فجاءه بالعرش، أو أن الله أعطاه علماً من الكتاب فجاء به، وإن كانت هذه أو تلك، ففضل الله عليه باعطائه هذا العلم له أو لأحد من أتباعه»^(٣).

أيًّدَ بعض المفسرين القائلين بأنه هو سليمان نفسه رأيه بأن لفظة (الذي) من قوله تعالى: **﴿هَقَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾** موضوعة في اللغة للإشارة إلى شخص معين عند محاولة تعريفه بقصة معلومة، والشخص المعروف بأن عنده علم من الكتاب هو سليمان نفسه، فوجوب انتصاره إليه^(٤).

ويرى أحد المفسرين أن القول بأن الذي عنده علم من الكتاب هو سليمان عليه السلام بعيد، ولم يقدم أدلة على مذهبه^(٥).

إن سليمان عليه السلام قد أعطاه الله علماً، قال تعالى: **﴿وَلَقَدْ أَتَيْنَا ذَلِيلَ وَسَلِيمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَلَّنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٦).**

هل نأخذ من هذه الآية الدالة على أن الله أعطى سليمان علماً بليلًا على أنه... أي سليمان... هو المقصود في قوله تعالى: **﴿هَقَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾؟**

(١) فحص الأنباء من ٤٦٥.

(٢) التعل: ٤٠.

(٣) فحص الأنباء من ٤٦٦.

(٤) التفسير الكبير للرازي ١٦٩/٢٤.

(٥) التسهيل لعلوم التزويل للكلباني ٩٦/٣.

(٦) للتعل: ١٥.

ليس لهذه الآية أن تكون دليلاً قاطعاً على هذا؛ لأن سليمان عليه السلام قال: **﴿فَضَلَّنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾**، وقد رأينا الهدد وهو مخلوق صغير قد أحاط بما لم يحط به سليمان.

لقد سخر الله عز وجل لسليمان جنوداً من الجن والإنس والطير، ثلاثة أجناس من الجنود ذكرها الله عز وجل في قوله: **﴿وَحَسِرَ لِسْلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالْطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾**^(١).

وقد ضرب الله لنا أمثلة مما قدمه الطير في حكاية الهدد المشهورة، وكذلك ضرب مثلاً مما قدمه الجن عندما ذكر ما عرضه الجن من أنه ياتيه بعرشها قبل أن يقوم من مقامه وكذلك هم: **﴿هُنَفَّلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبٍ وَتَمَاثِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُنُورِ رَأْسِيَاتِ...﴾**^(٢).

فما الذي يمنع أن يكون ما قدمه الذي عنده علم من الكتاب. مثلاً لجنود سليمان من الإنس، وهذا أظهر ما يفهم من سياق الحوار بين سليمان والملا من حوله.

المسألة السادسة

الصيحة

قال تعالى: **﴿هَلَّمَا جَاءَ أَمْرَنَا نَجَّبَنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مَّا وَمَنْ خَرَّىٰ بِوَمَئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ وَأَخْذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصِّيَحَةَ فَاصْبَحُوا فِي نَيَارِهِمْ جَائِمِينَ﴾**^(٣).

يقول الشيخ الشعراوي معلقاً على تنكير الفعل «أخذ» مع الفاعل المؤنث «الصيحة»: «على أننا لا بد أن ننتبه إلى قوله تعالى: وأخذ الذين ظلموا الصيحة. وكان القياس السطحي يقتضي القول: وأخذت الذين ظلموا الصيحة، ولكن الذي يتكلم هو الله تعالى. الذين يقولون: كان لا بد أن تكون «أخذت» بالتأنيث، نقول لهم: إن الصيحة ليس معناها أنها حدثت مرة واحدة، لأن الناء هنا تستخدم عندما تكون حدثت مرة واحدة، ولكنها صياغ وليس صيحة، والصياغ فيه عزيمة الرجلة ولكن الله أراد أن يجمع الأمرين تكون صيحة وقوه»^(٤).

(١) التعل: ١٧.

(٢) سبا: ١٣.

(٣) هود: ٦٦ – ٦٧.

(٤) قصص الأنبياء ص ١٠٠.



لم يقل أحد من العلماء — فيما قرأت — كان لا بد أن تكون أخذت بالتأنيث كما ذهب إليه فضيلة الشيخ، يقول الرازي: «وال فعل إذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث» قوله: وأخذ الذي ظلموا الصيحة^(١).

هذا من حيث الأساس اللغوي أو الحكم النحوي في المسألة. ولنا أن نتساءل عن الغرض من اختيار التذكير في الفعل «أخذ» دون التأنيث؟

و قبل الخوض في ذلك علينا أن ننتبه إلى ورود الفعل أخذ بناء التأنيث مع الفاعل الصيحة في قوله تعالى: **هُوَ الَّذِي جَاءَ أَمْرَنَا نَجْعَلُنَا شَعِيبًا وَالَّذِينَ آتَيْنَا مَعَهُ بِرَحْمَةً مَنْ أَخْذَنَا ظَلَمَوْا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ**^(٢).

إن ما ذهب إليه فضيلة الشيخ الشعراوي من أن سبب تذكير الفعل «أخذت» في الآية الأولى كون الصيحة بمعنى الصياح هو ما ذهب إليه كثير من المفسرين، يقول الزركشي: «ولبدي السهيلي للحذف والإثبات معنى حسناً، فقال: لأن الصيحة بمعنى العذاب والخزي، وأجاب غيره بأن الصيحة يراد بها المصدر بمعنى الصياح»^(٣).

وذهب بعض المفسرين إلى اعتبار مجيء التاء مع الفعل «أخذ» وعدم مجئها من قبل التناسق اللفظي أو المشاكلاة اللفظية، يقول الكرمانى: «قوله: وأخذ الذين ظلموا الصيحة، ثم قال: وأخذت الذين ظلموا. التذكير والتأنيث حسان، لكن التذكير أحق في الأولى بحرف منه، وفي الأخرى وافق ما بعدها — يقصد موافقة الفعل المؤنث» بعده «من قوله تعالى: كما بعثت ثومود، قال الخطيب: لما جاءت في قصة شعيب مرة الرجفة ومرة الظلة ومرة الصيحة ازداد التأنيث حسناً»^(٤).

إن الصيحة جاءت في القرآن الكريم عن ذكر العذاب، فذكرت عند هلاك قوم صالح وقوم شعيب وقوم لوط وأصحاب الحجر، ولنتمام الآيات على النحو التالي: يقول تعالى في هلاك قوم صالح: **هُوَ الَّذِي جَاءَ أَمْرَنَا نَجْعَلُنَا شَعِيبًا فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ**^(٥). وقال في هلاك قوم شعيب: **هُوَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ**^(٦). وقال عن قول

(١) التفسير الكبير .٨٤ / ٣.

(٢) هود: .٩٤.

(٣) البرهان في علوم القرآن .٣٦٨ / ٣.

(٤) لمرار التذكير في القرآن .١٠٩ / ١.

(٥) هود: .٦٧.

(٦) هود: .٩٤.



لوط: **﴿وَأَخْنَتُمُ الصَّيْحَةَ مُشْرِقِينَ﴾**^(١). وقال عن أصحاب الحجر: **﴿فَأَخْنَتُمُ الصَّيْحَةَ مُصْبِحِينَ﴾**^(٢). نلحظ في الآيتين الأخيرتين أن القرآن لم ينوع بين التأنيث والتذكر وإنما جاء بالفعل في المرتدين مونثاً، لأن الفاصل بين الفعل والفاعل المؤنث قصير وهو الضمير «هم» لذلك حسن تأنيث الفعل. أما في الآيتين الأوليين فإن الفاصل قد طال بين الفعل والفاعل وهو قوله: **«الَّذِينَ ظَلَمُوا، فَلَمَا طَالَ الْفَاصلُ افْتَرَبَ الْأَمْرَانُ مِنَ الْحَسْنَى كَادَا أَنْ يَتَسَاوِيَا، أَيْ نَكَرَ النَّاءُ وَدُمِّرَتْ حَرْفَهَا.**

يقول سيبويه: «وقال بعض العرب: قال فلانة، وكلما طال الكلام فهو أحسن، نحو قوله: حضر القاضي امرأة لأنه إذا طال الكلام كان الحرف أجمل»^(٣).

إذا كان الشيخ الشعراوي قد فسر مجيء الناء مع الفعل أخذت على أساس أن معنى الصيحة الصباح، فإننا نجد في موضع آخر قد عاد لوازن بين مجيء الناء في موضع عدم مجبنها في الموضع الآخر على أساس التفسير اللهجي، يقول: «إن القرآن جاء على لغة قريش، وليس هذا لعل قريش، ولكن لأن لغة قريش مصفاة من لغات جميع القبائل، لأن القبائل كلها كانت تأتي تأنيث الأسواق والحج فتأخذ قريش صفة اللغة. ولكن ليس معنى هذا أن اللغات الأخرى تطمس، لا... فيؤتي من كل لغة بكلمة أو كلمات حتى لا تأخذ قريش سيادة إسلامية بلغة القرآن كما كان لها سيادة جاهلية، فتأتي مرة ناء التأنيث في المؤنث الحقيقي، فيقال: الصيحة والغرفة والحجرة، هذا مؤنث صحيح، وهناك مؤنث مجازي، أي يتجاوزون فيه، فمرة تأتي ناء التأنيث ومرة لا تأتي، فصل بين الناء وبين الفاعل، الفاصل يكون قائماً مقام التأنيث، فمرة يقول: **﴿وَأَخْنَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ﴾**، ومرة يقول: **﴿وَأَخْنَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ﴾**^(٤).

إن كلام الشيخ هنا يؤيد ما ذهبت إليه، وبالذات حديثه عن قيام الفاصل مقام التأنيث، وأضيف أن الفاصل قد يتغافل بين الطول والقصر وكلما طال كان حرف التأنيث أحسن، وكلما قصر أزدادت الحاجة إلى التأنيث للترابط الشكلي والتناسق في الجمل.

(١) الحجر: ٧٣.

(٢) الحجر: ٨٣.

(٣) الكتاب لسيبوه ٣٨/٢.

(٤) قصص الأنبياء ص ١٨٩.



المسألة السابعة

في قوله تعالى على لسان فرعون:

«فَقَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أَرْسَلْتَ إِلَيْكُمْ لَمْ يَجْعَلْنَ»

قصَّ علينا المولى عز وجل الحوار الذي دار بين موسى وفرعون، فقد سأَلَ فرعون أولاً: **هُوَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ**^(١) فرد موسى قائلاً: **هُرَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كَنْتُمْ مُؤْمِنِينَ...**^(٢) ثم علق فرعون على ما أجاب به موسى بقوله: **هَإِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أَرْسَلْتَ إِلَيْكُمْ لَمْ يَجْعَلْنَ**^(٣).

يرى فضيلة الشيخ الشعراوي أن عبارة فرعون السابقة في الآية الأخيرة تدل على اعترافه برسالة موسى، بدليل قوله: إن رسولكم. يقول: «هذا الأسلوب يوضح فرعون، فهو يعترف أن موسى مرسل، وما دام مرسلاً فلا بد أن هناك من أرسله وهو الله، فكلامه شهادة ضده مع أنه لم يستطع أن يرد على كلام موسى فاتهمه بالجنون ولكن موسى لم يعبأ بقوله ومضى في عرض دعوته»^(٤).

إن ما ذهب إليه فضيلة الشيخ من أن عبارة فرعون: **«إِنَّ رَسُولَكُمْ»** اعتراف منه برسالة موسى قول بعيد، لأن السياق يقتضي أن هذه العبارة قيلت على سبيل التهكم والسخرية وليس على سبيل الاعتراف.

يقول أبو السعود: «فقال مؤكداً لمقالته الشناعة بحرف التأكيد **«إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أَرْسَلْ إِلَيْكُمْ لَمْ يَجْعَلْنَ»** ليقتهم بذلك ويصرفهم عن قبول الحق، وسماه رسولًا بطريقه الاستهزاء وأضافه إلى مخاطبيه ترفاً من أن يكون مرسلاً من نفسه»^(٥).

ويربط كثير من المفسرين بين قول فرعون عن موسى: **«إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ لَمْ يَجْعَلْنَ»** وقول الكفار لسيدنا محمد ﷺ: **«هُنَّا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الْذِكْرُ إِنَّكُمْ لَمْ يَجْعَلْنَ»** وقول قوم عيسى عنه: **«إِنَا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ»** وذلك بجامع التهكم والسخرية في كل.

يقول الشنقيطي: وقالوا: **«هُنَّا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الْذِكْرُ إِنَّكُمْ لَمْ يَجْعَلْنَ»**. قد يقال في هذه الآية: كيف يقرون بأنه أنزل إليه الذكر وينسبونه للجنون مع ذلك؟ والجواب أن قولهم: يا أيها

(١) الشعراء: ٢٣.

(٢) الشعراء: ٢٤.

(٣) الشعراء: ٢٧.

(٤) قصص الأنبياء ص ٣٥٣.

(٥) تفسير أبو السعود: ٢٢٩/٦.

الذى نزل عليه الذكر، يعنون في زعمه تهكمًا منهم به، ويوضح هذا المعنى ورود مثله من الكفار متهكمين بالرسل عليهم صلوات الله وسلامه في مواضع أخرى كقوله تعالى عن فرعون مع موسى، قال: **﴿هَإِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ لِمَجْتَنُونٌ﴾**. وقوله عن قوم شعيب: **﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾**^(١).

و هذه المعانى لا تخفى على الشيخ الشعراوى. بدليل ما ورد في تعليقه على قوله تعالى: **﴿هَإِنَّا فَقَاتَنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ﴾** يقول: أكثر ما يدهش في هذا القول هو كلمة رسول الله، فهل كلمة رسول الله هنا من قوله؟ إن كانوا قد قالوها بهذا دليل للجاجة المطلقة، فلو أنهم قالوا: إنهم قتلوه فقط لكان الجرم أقل وطأة، ولكن إذا كانوا قد عرفوا أنه رسول الله، ومع ذلك قتلوه لهذا جرم عظيم للغاية، أو أن كلمة: رسول الله، ليست من قولهم الحقيقي إنما من قولهم التهكمي. وأضرب المثل لأوضح هذا الأمر، قد يأتي شخص ذو قوة هائلة ومشهور بقوته، ثم يأتي شخص آخر بضربه ويهزمه، فيقول لأنبياء ذلك القوي المهزوم: لقد ضربت الفتى القوي فنكم، ابن قد يكون قولهم: رسول الله، هو من قبيل التهكم^(٢).

وإذا كان الشيخ قد رأى احتمال كون عبارة «رسول الله» مع سيدنا عيسى على سبيل التهكم، فلماذا لم ير ذلك المعنى مع عبارة فرعون لسيدنا موسى؟

ربما يرى فضيلة الشيخ أن قول فرعون: «إن رسلوكم» مع ما فيها من السخرية والتهم يدل على مكتون النفس، فلربما كان فرعون في داخله يقر برسالة موسى إلا أن العناد والمكابرة يمنعاه من الإقرار بهذه الحقيقة، وكما قال تعالى: **﴿هُوَلَتَغْرِفُهُمْ فِي لَخْنِ الْقَوْلِ﴾** وفي ذلك الموضع، ركز الشيخ الشعراوى على هذا المفهوم، والله أعلم.

المسألة الثامنة

في قوله تعالى: **﴿وَهُمْ بِهَا﴾**

يقول تعالى في قصة يوسف عليه السلام: **﴿وَلَمَّا يَلْغَ أَشْدَهُ أَتَيْنَاهُ حَكْمًا وَعَلَمًا وَكَذَّلَكَ نَجَزَى الْمُحْسِنِينَ﴾** ورأى ذاته التي هو في بيتها عن نفسه وغلقت الأبواب وقالت هيئت ذلك قال معاذ الله إنه ربى أحسن مثواي إنه لا ينفع الطالعونَ^(٣) ولقد همت به وهم بها لو لا أن رأى بزهان ربها كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين^(٤).

يرى فضيلة الشيخ الشعراوى أن يوسف عليه السلام لم يقع منه هم بأمرأة العزيز، ورأى في تركيب **﴿وَهُمْ بِهَا﴾** لو لا أن رأى بزهان ربها. يقول: «النظرية السطحية تقول: إن هناك مساواة، هو حدتها نفسه بالفعل وهي حدتها نفسها بالفعل، ولكن النص لم يقف عند هذه

(١) أضواء البيان للشققى ٢٥٣/٢، والكتاف ٥٣٥/٢.

(٢) قصص الأنبياء ص ٥٦٤.

(٣) يوسف: ٢٢ – ٢٤.



العبارة، فقد قال بالنسبة لامرأة العزيز: ولقد همت به، أي حذنتها نفسها أنها تريده، وعندها تكلم الحق سبحانه عن يوسف قال: وهم بها لو لا أن رأى برهان ربه، لو حلتنا هذه العبارة تكون: ولقد همت به ولو لا أن رأى برهان ربه لبـ . ولو لا حرف امتناع لوجود، تقول: لو لا زيد عندك لأنـتك، فأنـا لم أـت لـ وجود زـيد عـندـكـ . بنسبة لـ يوسف نـقول: لو لا أن رأى بـرهـانـ رـبـهـ لـهـمـ بـهـاـ ، لوـلاـ مـعـنـاـهـ أـنـهـ لـمـ يـهـ بـهـاـ وـالـامـتـنـاعـ حـدـثـ ، لأنـهـ رـأـيـ بـرـهـانـ رـبـهـ ، فـكـانـ العـبـارـةـ لـقـدـ هـمـتـ بـهـ وـلـوـلاـ أـنـهـ رـأـيـ بـرـهـانـ رـبـهـ لـمـ يـهـ بـهـاـ ، وـلـكـنـ رـأـيـ بـرـهـانـ رـبـهـ فـلـمـ يـهـ بـهـاـ^(١).

ثم يـبـيـنـ الشـيـخـ الشـعـراـويـ أـهـمـيـةـ «ـلـوـلـاـ»ـ فـيـ الـآـيـةـ ، لأنـ عـبـارـةـ «ـوـلـقـدـ هـمـتـ بـهـ وـلـمـ يـهـ بـهـاـ»ـ ، تـؤـدـيـ الـمعـنـىـ ، وـلـكـنـ لـوـلـاـ تـقـيـدـ أـنـهـ لـمـ يـهـ ، لأنـهـ رـأـيـ بـرـهـانـ رـبـهـ ، وـلـكـنـ حـتـىـ لـاـ يـظـنـ أـحـدـ أـنـهـ لـمـ يـهـ لـأـمـرـ قـدـ يـرـجـعـ إـلـىـ عـدـمـ رـجـولـةـ فـيـ يـوـسـفـ أوـ لـأـنـ أـحـدـاـ قـدـ دـخـلـ عـلـيـهـمـ أوـ لـأـيـ سـبـبـ آـخـرـ ، يـقـولـ الشـيـخـ : «ـوـلـوـ أـنـ اللهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ قـالـ : لـقـدـ هـمـتـ بـهـ وـلـمـ يـهـ بـهـاـ ، لـفـلـانـاـ : أـمـرـ طـبـيعـيـ حـدـثـ ، كـانـ اـنـفـتـحـ الـبـابـ وـدـخـلـ النـاسـ ، وـلـكـنـ اللهـ أـرـادـ أـنـ نـعـرـفـ أـنـهـ لـوـلـاـ أـنـ رـأـيـ بـرـهـانـ رـبـهـ لـهـمـ بـهـاـ ، وـلـكـنـ الـبـرـهـانـ جـعـلـهـ لـاـ يـهـ بـهـاـ ، فـلـيـسـ هـنـاـ نـفـصـنـ فـيـ رـجـولـتـهـ ، وـلـكـنـ هـنـاكـ إـيمـانـ وـرـعـاـيـةـ مـنـ اللهـ ، إـنـ فـبـرـهـانـ اللهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ سـابـقـ عـلـىـ الـهـمـ»^(٢).

ويـلـعـقـ الشـيـخـ عـلـىـ مـنـ ذـهـبـواـ إـلـىـ أـنـ يـوـسـفـ قـدـ حـدـثـ مـنـهـ هـمـ ، وـجـلـسـ بـيـنـ شـعـبـهـاـ الـأـرـبـعـ وـلـمـ يـرـجـعـ إـلـاـ بـعـدـ رـوـيـةـ بـرـهـانـ رـبـهـ بـأـنـ ذـلـكـ عـبـثـ يـتـحـجـجـونـ بـقـوـلـهـ تـعـالـىـ : «ـهـوـهـمـ بـيـهـاـ لـوـلـاـ أـنـ رـأـيـ بـرـهـانـ رـبـهـ»^(٣).

حدـثـ بـيـنـ الـمـفـسـرـينـ خـلـافـ كـبـيرـ حـولـ هـذـهـ الـمـسـلـأـةـ ، لـاـ يـكـادـ كـتـابـ مـنـ كـتـبـ التـفـسـيرـ يـخـلوـ مـنـ الـحـدـيـثـ عـنـهـ ، وـمـمـ حـاـلـوـاـ الإـحـاطـةـ بـجـوـانـبـ هـذـهـ الـمـسـلـأـةـ الشـنـقـيـطـيـ فـيـ كـتـابـهـ أـصـوـاءـ الـبـيـانـ.

يـبـدـأـ الشـنـقـيـطـيـ بـسـرـدـ نـصـوصـ مـنـ الـقـرـآنـ الـكـرـيمـ تـبـيـنـ بـرـاءـةـ سـيـدـنـاـ يـوـسـفـ مـنـ أـنـ يـكـونـ قـدـ صـدـرـ مـنـهـ أـيـ فـعـلـ يـعـتـبـرـ سـوـءـاـ أوـ فـحـشـاءـ ، وـأـورـدـ اـعـتـرـافـاتـ مـنـ كـانـوـاـ أـطـرـافـاـ فـيـ هـذـاـ حـدـثـ وـهـمـ: يـوـسـفـ وـالـمـرـأـةـ وـزـوـجـهـاـ وـالـنـسـوـةـ وـالـشـاهـدـ ، وـلـكـنـكـ إـلـيـسـ .
أـمـاـ شـهـادـةـ يـوـسـفـ بـأـنـهـ بـرـيءـ ، فـقـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ : «ـهـيـ رـأـوـتـنـيـ عـنـ نـفـسـيـ»ـ وـقـوـلـهـ: «ـهـرـبـ السـجـنـ أـحـبـ إـلـيـ مـمـاـ يـدـعـونـنـيـ إـلـيـهـ»ـ.

(١) قـصـصـ الـأـنـبـيـاءـ صـ ٢٢٩ـ .

(٢) قـصـصـ الـأـنـبـيـاءـ وـالـمـرـسـلـينـ صـ ٢٢٩ـ - ٢٣٠ـ .

(٣) السـابـقـ .



وأما اعتراف المرأة ففي قوله تعالى: **﴿هَوْلَقَدْ رَأَوْتِنَّهُ عَنْ نَفْسِهِ فَأَسْتَغْصَمْ﴾**. وقولها: **﴿الآنَ حَصَنَحَصَ الْحَقَّ أَنَا رَأَوْتِنَّهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لِمَنِ الصَّادِقِينَ﴾**.

واما اعتراف زوجها ففي قوله: **﴿هَإِنَّهُ مِنْ كَيْنَكُنْ إِنَّ كَيْنَكُنْ عَظِيمٌ يُوسَفُ أَغْرِضَنَ عَنْ هَذَا وَأَسْتَغْفِرِي لِنِبْكِ إِنَّكَ كَنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾**.

واما اعتراف الشاهد ففي قوله تعالى: **﴿هُوَشَهَدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَيْصِنَةً قَدْ مِنْ قَبْلِهِ تَنَقَّتْ وَهُوَ مِنَ الْكَانِيْنِ﴾**. وإن كان قيسنة قد من ذير فكتبت وهو من الصادقين.

واما شهادة الله عز وجل ببراعته ففي قوله: **﴿هَكَذَا لِتُنْصَرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَلَفْحَشَاءِ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾**.

واما إقرار إيليس بطهارة يوسف وزناهاته ففي قوله تعالى: **﴿قَالَ فَيُعِزِّتُكَ لِأَغْوِيَتْهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾**. فأقر بأنه لا يمكنه إغواء المخلصين. ولا شك أن يوسف من المخلصين كما صرخ تعالى في قوله: **﴿هَإِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾**.

كل هذه النصوص والروايات عظيمة تشهد ببراءة سيدنا يوسف من أن يكون قد صدر منه أي فعل يسمى سوءاً أو فحشاء، لكن هل يتفق ذلك عنده الهم القلبي الذي لا مواجهة فيه؟

يقول الشنقطي: **«فَإِنْ قِيلَ: قَدْ بَيْنَتُمْ دَلَالَةَ الْقُرْآنِ عَلَى بِرَاءَةِ عَلِيهِ السَّلَامِ مَا لَا يُنَبِّغِي فِي الْآيَاتِ الْمُتَقْدِمَةِ وَلَكِنْ مَاذَا تَقُولُونَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَهُمْ بِهَا؟ فَالْجَوابُ مِنْ وَجْهِي:**

الأول: إن المراد بهم يوسف بها خاطر قلبي صرفه عنه وازع التقوى. وقال بعضهم هو الميل الطبيعي والشهوة الغريزية المذمومة بالتقوى، وهذا لا معصية فيه؛ لأنه أمر جبلي لا يتعلق به التكليف كما في الحديث عنه **﴿أَنَّهُ كَانَ يَقْسِمُ بَيْنَ نِسَائِهِ فَيُعَدِّلُ ثُمَّ يَقُولُ: لِلَّهِ هَذَا قَسْمِي فِيمَا أُمْلِكَ فَلَا تَلْمِنِي فِيمَا لَا أُمْلِكَ﴾**، يعني ميل القلب الطبيعي، ومثال هذا ميل الصائم بطبيعة إلى الماء البارد مع أن تقواه تمنعه من الشرب وهو صائم، وقد قال **﴿وَمَنْ هُمْ بِسَيِّئَةِ قَلْمَ بِعْلَمُهَا كَتَبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ كَامِلَةٌ﴾**، لأنه ترك ما تميل إليه نفسه بالطبع خوفاً من الله. **وَهُمْ بِنِي حَارِثَةٍ وَبِنِي سَلْمَةَ بِالْفَرَارِ، يَوْمَ أَحَدَ كَهْمَ بِيُوسُفَ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ: إِذَا هَمْتَ طَائِقَتَنِي مِنْكُمْ أَنْ تَقْتُلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾** قوله: **﴿وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا﴾** يدل على أن ذلك الهم ليس معصية^(۱).

ذلك بخلاف هم امرأة العزيز فإنه هم عزم وتصميم، بدليل أنها شقت قميصه، ومثل هذا التصميم على المعصية يؤاخذ بها صاحبها، بدليل الحديث الثابت في الصحيح عنه **﴿أَبِي بَكْرٍ: إِذَا تَقَوَّى الْمُسْلِمُانَ بِسِيفِهِمَا فَالْمَاقِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ﴾**. قالوا: يا رسول الله، قد عرفنا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه». إن تصميم عزمه على قتل صاحبه معصية أدخله الله بسيطها النار^(۲).

(۱) أصوات البيان / ۲۰۸.

(۲) السابق.



الجواب الثاني: – وهو اختيار أبي حيان – أن يوسف لم يقع منه هم أصلاً، بل هو منفي عنه لوجود البرهان، ويقوم ذلك على أساس أن جواب لولا محفوظ يدل عليه ما قبله، والمعنى حينذاك: وهم بها لولا أن رأى برهان ربه هم بها.

يقول الشققيطي: «هذا الوجه الذي اختاره أبو حيان وغيره هو أجرى الأقوال على قواعد اللغة، لأن الغالب في القرآن وفي كلام العرب أن الجواب المحفوظ يذكر قبله ما يدل عليه، كقوله: **﴿فَقُلْنَا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾** أي: إن كنتم مسلمين فتكلوا عليه. فال الأول دليل الجواب المحفوظ لا نفس الجواب؛ لأن جواب الشرط وجواب لولا لا يتقدم عليها ولكن يكون المنكور دليلاً عليه... واعلم أن جماعة من علماء العربية أجازوا تقديم جواب لولا وتقديم الجواب في سائر الشروط، وعلى هذا القول يكون جواب لولا في قوله: لولا أن رأى برهان ربه هو ما قبله من قوله: وهم بها. وإلى إلى جواز التقييم المذكور ذهب الكوفيون ومن أعلام البصريين: البرد وأبو زيد الأنصاري»^(١). وهذا الرأي الأخير الذي يجزئ تقييم جواب «لولا» هو الذي أخذ به فضيلة الشيخ الشعراوي، فجعل «هم بها» جواب لولا أن رأى برهان ربه، وعليه في يوسف عليه السلام لم يقع منه هم لوجود برهان ربه. وهذا أظهر الأقوال في المسألة والله أعلم.

إن قوله تعالى: **﴿هَوَلَّقَدْ هَمَتْ بِهِ وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾**. يوحى المشاكلة بين الهمين للنظرة غير المتعمرة، وبالتأمل يتضح أن بين التركيبين فرقاً لغوية لا تعقل، ففي هم امرأة العزيز قال تعالى: **﴿هَوَلَّقَدْ هَمَتْ بِهِ﴾**، فصدرت الجملة بما يقرر الخبر من التوكيد القسمى وهو اللام، ثم التوكيد بعده، وفي جانب يوسف عليه السلام قال تعالى: **﴿هَوَّهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾** فلم تتصدر الجملة بما تصدرت به جملة امرأة العزيز من توكيده، بل زادت الجملة الثانية بما ينفي الخبر وهو قوله: لولا أن رأى برهان ربه. وجملة: **﴿هَلْوَلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾** تركيب قائم بذاته أساسه التقييم والتأخير. وهذا الذي لا يلتفت إليه كثير من وقوفا عند هذه الآية.

المسألة التاسعة

في قوله تعالى: **﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَحْنُهُ بِالْغَيْبِ...﴾**

لما فسر يوسف عليه السلام رؤيا الملك، وأرسل الملك في طلبه، أراد يوسف إظهار براعته، فطلب من الرسول أن يرجع إلى الملك ويسأله عن النسوة الالاتي قطعن أيديهن، ونفذ الملك ما طلب يوسف، يقول تعالى: **﴿فَالَّذِي مَا خَطَبْنَاهُ إِذْ رَأَوْنَا نَوْسَفَ عَنْ نَفْسِهِ قَلَّ حَائِثٍ﴾**



لَهُ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتْ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصَنْصَنَ الْحَقُّ أَنَا رَأَوْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ الصَّادِقُينَ^(١).

شَيْءٌ يَقُولُ الْمَوْلَى سِجَانَهُ: هَذِهِ لَيْلَةُ أَنْتِي لَمْ أَخْنَهُ بِالْفَتْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْنَدَ الْخَائِنَيْنَ *
وَمَا أَبْرَى نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَارَةٍ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبَّيَ غُفْرَانٌ رَّحِيمٌ^(٢).

فَهُلُّ الْكَلَامُ الْوَارِدُ فِي هَاتِنِ الْآيَتَيْنِ مِنْ تَنَمَّ كَلَامُ امْرَأَةِ الْعَزِيزِ السَّابِقِ أَوْ هُوَ مِنْ كَلَامِ
بَوْسَفِ؟

يرى الشيخ الشعراوي أن الآية الأولى من كلام امرأة العزيز، يقول: «قول امرأة العزيز:
ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغريب، يعني حتى يعلم يوسف أني في غيبته دافعت عنه وقلت الحق.
وقوله تعالى: هَوْلَ اللَّهُ لَا يَهْدِي كَيْنَدَ الْخَائِنَيْنَ^(٣). معناه أن الجريمة لا تغفر ولا بد أن يعرف
الناس الحقيقة ولو بعد حين^(٤)».

ويعرض الشيخ في الآية الثانية وهي قوله تعالى: هَوْمَا أَبْرَى نَفْسِي^(٥) خلافاً بين العلماء،
يقول: «بعض العلماء قالوا: إنه من كلام يوسف عليه السلام، عندما أبلغ أن امرأة العزيز
قالت ذك وكذا، قال يوسف: أنا لا أبْرَى نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَارَةٍ بِالسُّوءِ^(٦)».

إذاً ففضيلة الشيخ يرى أن قوله تعالى: هَذِهِ لَيْلَةُ أَنْتِي لَمْ أَخْنَهُ... من كلام امرأة العزيز،
ورأى في قوله تعالى: هَوْمَا أَبْرَى نَفْسِي... خلافاً بين المفسرين ونقل عن بعضهم
أنه من كلام يوسف عليه السلام.

يرى بعض المفسرين أن الكلام من قوله تعالى: هَذِهِ لَيْلَةُ أَنْتِي لَمْ أَخْنَهُ... الآية ليوسف
عليه السلام، ومعنى: ذلك الذي فعلت من ردِّي رسول الملك ليعلم أني لم أخنه، واختلفوا في
المشار إليه بقوله: ليعلم، وقوله: لم أخنه، على أربعة أقوال: أحدها: أنه العزيز، والمعنى:
ليعلم العزيز أني لم أخنه في أمرائه بالغريب.

الثاني: أن المشار إليه بقوله: ليعلم، الملك، والمشار إليه بقوله: (لم أخنه) العزيز،
والمعنى: ليعلم الملك أني لم أخن العزيز في أهله.

الثالث: أن المشار إليه بالشَّيْئَنِ الْمَلِكِ، والمعنى ليعلم الملك أني لم أخنه، وفي وجه خيانة
الملك قوله: أحدهما: لكون العزيز وزيره، والثاني: لأن زليخا بنت أخت الملك.

الرابع: أن المشار إليه بقوله: ليعلم هو الله والمعنى الله أني لم أخنه^(٧).

(١) يوسف: ٥١.

(٢) يوسف: ٥٢ - ٥٣.

(٣) قصص الأنبياء ص ٢٦١.

(٤) قصص الأنبياء ص ٢٦١.

(٥) زاد المسير لابن الجوزي ٢٣٩/٤.



لكي نتصور قاتل عبارة: ذلك ليعلم أني لم أخنه... علينا أن نتأمل في الدوافع، في يوسف عليه السلام رد رسول الملك الذي جاءه يخبره بطلب الملك له، وطلب منه أن يسأل النسوة اللاتي قطعن أيديهن، لقد أراد يوسف إظهار براءته أمام الملك، فإذا كان الملك قد أرسل بطلبه بعد تأويله الرواية، فلا بد أن يوسف قد عرف من مقتضيات الأمر أو مما أخبره به رسول الملك أنه - أي يوسف - سيكون له شأن عند الملك.

أراد يوسف أن تعلن براءته للملك وللجميع، حتى يتمكن من أداء عمله دون منقصة فيه أو مذمة، فإن ذلك يعوق ما يرثون إليه، لذلك نراه يقول للملك بعد إعلان براءته: **فَقَالَ اجْعُلْنِي عَلَى حَرَاثَنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِظْتُ عِلْمَهُ** وما كان يوسف أن يقول ذلك قبل إعلان البراءة إعلاناً لا شبهة فيه.

وهذا المفهوم قد يجعلنا نعتقد أن قوله: ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب. من كلام يوسف والمحثث عنه هنا هو الملك. ومن عجب أن بعض المفسرين الذين ذهبوا إلى أن المتحث عنه هنا هو العزيز زوج المتهمة قد رأى أنه هو نفسه سيدها الذي قال الله فيه: **وَوَلَقْنَا سِيَّدَهَا لَدَى النَّبَابِ**. فإذا كان العزيز زوجها موجوداً لدى الباب وظهرت براءة يوسف أمامه، مما الداعي لأن يقول عنه يوسف مرة أخرى: ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب! هذا تناقض لا مسوغ له.

إذا في يوسف لا يريد إظهار براءته عند العزيز الذي شهد بنفسه براءته، لكنه يريد أن يثبتها عند الملك الذي أرسل في طلبه ليستعين به.

وفي المقابل قد نرى وجهاً لأن يكون قوله: ذلك ليعلم أني لم أخنه من كلام امرأة العزيز، فهي قد أحببت يوسف حباً كبيراً، أحبته حبين: الأول: حب الجسد والرغبة، وقد بدا ذلك في إلحاحها عليه وقسمها إن لم يفعل ليسجنن، وحاولت ذلك معه بشتى الوسائل ولم تفلح.

ومن بعد ذلك نجد حباً آخر من امرأة العزيز ليوسف عليه الطهير والغافق، حب الصدق والحقيقة، وذلك عند قولها: **«إِنَّ حَصَنَصَنَ الْحَقُّ أَنَا رَأَوْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لِمِنَ الصَّادِقِينَ»** أصبحت تمدح صدقه وعفته بعد أن كانت تتوعده وتهدده.

إنها سعيدة بهذا التحول وتريد أن يعرف يوسف أنها ما كذبت عليه في الشهادة، وهذا المعنى قد يجعلنا نعتقد أن قوله سبحانه: **«ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخْنَهُ بِالْغَيْبِ»** من قول امرأة العزيز.

وإذا ذهينا نرجح بين الأمرين فابننا نعتقد أن الكلام لأمرأة العزيز، وذلك لأنه عقب كلامها مباشرة وقولها: **«إِنَّ حَصَنَصَنَ الْحَقُّ أَنَا رَأَوْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لِمِنَ الصَّادِقِينَ * ذَلِكَ لِيَعْلَمَهُ... الْآيَة.** وإذا لم يوجد في السياق ما يصرفه إلى يوسف جعلنا الكلام لأمرأة العزيز موصولاً.



ما يقصد مذهب جعل الآيتين من قوله تعالى: **﴿هُذَاكَ لِيَعْلَمُ... وَمَا أَبْرَئُ نَفْسِي﴾** الآية لامرأة العزيز، لأننا إذا نفينا عن يوسف الهم وجعلنا رؤيته برهان ربه قد حالت دون حدوث هم منه فإننا نعتقد عدم مناسبة قوله: **﴿هُوَ مَنْ أَبْرَئُ نَفْسِي﴾** لأن تكون ليوسف عليه السلام.

المسألة العاشرة

في قوله تعالى: **﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾**

قال تعالى: **﴿إِنَّمَا نَحْنُ أَنْشَأْنَا عِزْمَانَ الَّتِي أَخْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكَتَبَهُ﴾**^(١).

وقال تعالى: **﴿وَالَّتِي أَخْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾**^(٢).

للحظ في الآيتين السابقتين استعمال الضمير «فيه» في الأولى والضمير «فيها» في الثانية. يرى الشيخ الشعراوي أن القولين متساويان، يقول: «فمرة يقول فنفخنا فيه، أي في الفرج، ومرة يقول: فنفخنا فيها، أي فيها هي والقولان متساويان»^(٣).

ومعنى كلامه لا فرق بين عود الضمير إلى الفرج أو إليها فالمفهوم واحد. وإلى هذا ذهب بعض المفسرين. وهو شبيه بقوله تعالى في قصة موسى ع عليه السلام **﴿إِذْ أَنْجَنَا إِلَى أَمْكَنَةٍ مَا يُؤْخَذُ﴾** **أَنْ اقْنَفْهُ فِي التَّابُوتِ فَاقْنَفْهُ فِي الْيَمِّ فَلَيْلَهُ النَّيْمُ بِالسَّاحِلِ**^(٤).

اختار الزمخشري أن تكون الضمائر كلها راجعة إلى موسى. يقول: «أما الأول وهو قوله: «أمه» فلا يشك في رجوعه إلى موسى، وأما التابوت إذا قذف في اليم وموسى فيه فقد قذف موسى في اليوم وكذلك الثالث»^(٥).

واختار غيره عود الضميرين الآخرين إلى التابوت لأنه فهو من قوله: فاقنفه في اليم، والمراد التابوت، وأما موسى عليه السلام فلم يقذف في اليم^(٦).

أرى أن سياق ورود الآيتين عن مريم مختلف، ففي سورة الأنبياء التي عاد الضمير فيها إلى مريم نجد المولى سبحانه يتحدث عن بعض الأنبياء ذاكراً بعضًا من أخبارهم، فتحت أولًا إلى سيدنا محمد ﷺ ثم عن سيدنا إبراهيم ثم نوح ثم داود وسلمان وذى النون وزكرياء ثم

(١) التحرير: ١٢.

(٢) الأنبياء: ٩١.

(٣) قصص الأنبياء ص ٥٣٧.

(٤) الكثاف ص ٦٨٦ دار المعرفة بيروت.

(٥) الكثاف ص ٦٨٦ ط دار المعرفة بيروت.



ميريم، وقال عنها: «وَالَّتِي أَخْسَتْ فَرْجَهَا فَفَخَنَّا فِيهَا مِنْ رُؤْحَنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» فالمعنى المقصود هنا ذكر مريم والحديث عنها وما ألم به أمرها حتى ظهر ابنها وصارا معاً آية^(١).

إذا الحديث هنا عن مريم في سياق الحديث عن أنبياء، وقد جاء الضمير فيها وسط ضمائر عديدة رجعت كلها إلى مريم: فرجها، فيها، جعلناها، ابنها، لذلك كان الأنسب عود الضمير إليها.

أما آية سورة التحرير فإن الحديث فيها عن المثل الذي ضربه الله عز وجل للذين آمنوا، يقول تعالى: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلنَّاسِ مَنْ أَمْنَى وَمَنْ فَرَغَ عَنْهُ إِذْ قَالَتْ رَبُّ ابْنِ لَيْلَةَ بَيْتَنَا فِي الْجَنَّةِ وَنَجَّنَّى مِنْ قِرْنَاعَنَّ وَعَمَلَهُ وَنَجَّنَّى مِنْ قَوْمِ الظَّالِمِينَ»^(٢).

ثم يذكر الله سبحانه مريم ابنة عمران ليضرب بها هي الأخرى المثل للذين آمنوا، ذاكراً أهم ما قدمته طاعة لربها وهو الإحسان وتصديقها بكلمات ربها وكتبه، فهنا ليس الحديث عن الشخص حتى يعود إليه الضمير بقدر ما هو حديث عما قدمه الشخص للليل على إيمانه وتصديقه، فكان عود الضمير إلى الفرج أنساب في قوله تعالى: «فَفَخَنَّا فِيهَا» لزيادة تأكيد عقوتها.

المسألة الحادية عشرة

في قوله تعالى: «وَهُزِّي إِلَيْكَ بِجَذْعِ النَّخْلَةِ...»

لما وضع السيدة مريم ولیدها أمرها الله عز وجل أن تهز بجذع النخلة حتى يتسرّط عليها الرطب الجنبي وإننا لنعجب من هذا الأمر فكيف بامرأة في مثل حال مريم وضعفها أن تهز بجذع النخلة؟

قال تعالى: «وَهُزِّي إِلَيْكَ بِجَذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا»^(٣).

يرى الشيخ الشعراوي أن الأمر بالهز يتعلق بالأخذ بالأسباب يقول: إن هز جذع النخلة شيء صعب، لأنك لو أتيت بأقوى رجل في العالم ليمسك نخلة من جذعها وبهزها فلن تسقط عليه رطبة واحدة من رطبهما، لأنه جذع ثابت، ولكن الحق سبحانه وتعالى أراد أن يجمع بين شيئين هما: طلب الأسباب مع الاعتماد على المسبب، طلب الأسباب هو هز النخلة مع أنها في حالة مخاض ومتعبة ومنملمة، وجاءت إلى النخلة لتستتر إليها، فكيف تهزها وهي في هذه الحالة من الضعف والألم، ومع أن أقوى الرجال لا يقدر على ذلك؟

(١) لبرار التكرار في القرآن /١٤٣/١.

(٢) التريم: ١١.

(٣) مريم: ٢٥.

قالوا: لأن الله تعالى يريد أن يبقى اتخاذ الأسباب مهما كان الإنسان ضعيفاً، فعليه أن يبذل جهده في الأخذ بالأسباب^(١).

إنما عند قراءة هذه الآية يلفت نظرنا:

أولاً: جزم المضارع تساقط في جواب الطلب هزي، وتلك يعطي دلالة الجملة الشرطية والمعنى: إن تهزى تساقط، وبذلك يكون المولى عز وجل قد علق تساقط الرطب على الهز، وفي ذلك المعنى الذي أشار إليه الشيخ الشعراوي وهو إبقاء الأسباب مهما كان الإنسان ضعيفاً. ولو رفع الفعل تساقط لم يكن متربعاً على الهز.

الثاني: دخول حرف الجر الباء في قوله سبحانه: بجذع النخلة ولم يقل: هزي إليك جذع النخلة، مع أن التركيبين جائزان لأن الفعل «هز» يتعدى بنفسه، إلا أن الباء قد زينت على معنى افعلي الهز به، لأن المقصود فعل الهز من جانبها سواء استطاعت الهز فعلاً أم لم تستطع، وسواء استجاب الجذع فاهتز أم لا، فليس اهتزاز الجذع شرطاً لتساقط الرطب.

وهذا المعنى مستفاد من دخول الباء، ولو لا دخولها، لكن اهتزاز الجذع ومقدرتها على الهز شرطاً لتساقط الرطب، فمن رحمة الله أن قال لها: هزي به، ولم يقل: هزيه، والله أعلم.

المسألة الثانية عشرة

في قوله تعالى: «وَلَيْسَ الدَّكْرُ كَالْأَنْشِ...»

قال تعالى: «إِذْ قَالَتْ امْرَأَةٌ عَمْرَانَ رَبِّيْنِي نَذَرْتَ لِكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَبَقَّلَ مِنِي أَنْكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّيْنِي وَضَعَتْهَا أَنْشِي وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الدَّكْرُ كَالْأَنْشِ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرِيمَ وَإِنِّي أَعِذُّهَا بِكَ وَنَذَرْتَهَا مِنِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»^(٢).

نذرت، أي جعلت نذراً على أن يكون هذا الولد الذي في بطني حبيساً على خدمة بيتك وهو بيت المقدس. محرراً، أي عتيقاً من كل شغل سوى خدمة المسجد.

فلما وضعت مريم كان المولود أنشي، فتخسرت وتهافت على ما فاتها من النذر، لأن الأنثى لن تخدم البيت، كما يخدمه الذكر، لما يلحق الأنثى من الحيض والنفاس.

والسؤال هنا: هل يكون قوله تعالى: وليس الذكر كالأنثى من تمام كلامها أو من كلام الله عز وجل؟

(١) قصص الأنبياء ص ٥٢٢ – ٥٢٣.

(٢) آل عمران: ٣٥ – ٣٦.



يقول الشيخ الشعراوي: «فَلَمَّا وَضَعْتُهَا قَالَتْ رَبِّي إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثِي، هَذَا الْقَوْلُ مِنْ امْرَأَةٍ عُمَرَانَ، لَأَنَّهَا كَانَتْ قَدْ قَالَتْ: رَبِّي إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مَحْرَرًا لِخَدْمَةِ الْبَيْتِ، إِنَّمَا جَاءَ الْمَوْلُودُ أُنْثِي فَهَمَتْ أَنْ ذَلِكَ لَا يَؤْدِي إِلَى الْغَرْضِ الْمُطَلُّوبِ الَّذِي أَرَادَهُ... الْحَقُّ». بَحَانٌ وَتَعَالَى يَقُولُ بَعْدَ ذَلِكَ: وَلِيُسَ الْذَّكْرُ كَالْأُنْثَى. فَهُلْ هَذَا كَلَامُهَا أَمْ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ؟

إِمَّا أَنَّهُ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى، فَكَانَهُ لَمَا قَالَتْ: إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثِي، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَلِيُسَ الْذَّكْرُ كَالْأُنْثَى، كَانَ الْحَقُّ يَقُولُ مَا مِنْعَاهُ: لَا تَظْنُنِي أَنَّ الذَّكْرَ الَّذِي كُنْتَ تَتَمَمِّنَهُ سِيَّصِلُ إِلَى مَرْتَبَةِ هَذِهِ الْأُنْثَى، إِنَّ هَذِهِ الْأُنْثَى لَهَا شَأنٌ عَظِيمٌ.

أَوْ أَنَّهُ مِنْ تَنَمِّيَةِ كَلَامِهَا: إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثِي، وَيَكُونُ قَوْلُ الْحَقِّ سَبْحَانَهُ: وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ، هُوَ جَمْلَةٌ اعْتَرَاضِيَّةٌ، وَيَكُونُ تَنَمِّيَةً كَلَامِهَا: وَلِيُسَ الْذَّكْرُ كَالْأُنْثَى، أَيْ أَنَّهَا قَالَتْ: يَا ربِّ إِنَّ الذَّكْرَ لَيْسَ كَالْأُنْثَى، إِنَّهَا لَا تَصْلُحُ لِخَدْمَةِ الْبَيْتِ، وَلِيَأْخُذُ الْمُؤْمِنُ الَّذِي يَحْبُّهُ، وَسَتَجِدُ أَنَّ الْمَعْنَى الْأُولَى فِيهِ إِشْرَاقٌ أَكْثَرُ»^(١).

وَعَلَى الْقَوْلِ الْأَوَّلِ بِأَنَّهُ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ تَكُونُ «أَلْ» لِلْعَهْدِ وَلِيُسَ لِلْجِنْسِ، وَالْمَعْنَى: وَلِيُسَ الْذَّكْرُ الْمُتَنَعِّنُ كَالْأُنْثَى الْمُعَطَّاةُ الَّتِي وَهَبَتْ لَهَا. وَعَلَى الْقَوْلِ الثَّانِي بِأَنَّهُ مِنْ كَلَامِ امْرَأَةِ عُمَرَانَ تَكُونُ «أَلْ» لِلْجِنْسِ، وَالْمَعْنَى: لِيَسْتَ النِّسَاءُ كَالرِّجَالِ فِي خَدْمَةِ الْبَيْتِ لَمَّا يَعْتَرِيَهَا مَوَانِعُ تَحْوِلِ أَحْيَانًا دُونَ إِتَامِ الْعَمَلِ.

وَعَلَى الْقَوْلِ الثَّانِي يَكُونُ فِي الْكَلَامِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ، فَالْأَصْلُ أَنْ تَقُولَ امْرَأَةُ عُمَرَانَ: وَلِيُسَ الْأُنْثَى كَالْذَّكْرِ، يَرَى الشَّالِبِيُّ أَنَّهَا بَدَأَتْ بِذِكْرِ الْأَهْمَّ، فَهُوَ الْأَهْمَّ فِي نَفْسِهَا لَمَّا تَرِيدَهُ مِنْ خَدْمَةِ بَيْتِ اللَّهِ، فَهُوَ الْأَنْسَبُ لِلْقِيَامِ بِهَذِهِ الْمَهمَةِ، وَإِلَّا فَسِيقٌ قَصَّتْهَا يَقْنُصِي أَنْ تَقُولَ: وَلِيُسَ الْأُنْثَى كَالْذَّكْرِ»^(٢).

يَقْفَ الْمَرْءُ حَائِرًا بَيْنَ الرَّأِيَيْنِ، وَأَعْتَدَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ وَفَقَ الشَّيْخَ الشَّعْرَاءَ حِينَ قَالَ: وَلِيَأْخُذُ الْمَعْنَى الَّذِي يَحْبُّهُ. فَالْتَّرْجِيْجُ بَيْنَهُمَا صَعْبٌ، لَأَنَّ إِضَافَةَ الْعَبَارَةِ إِلَى كَلَامِ امْرَأَةِ عُمَرَانَ يَزِيدُ فِي دَلَالَةِ التَّحْسِرِ، فَتَعْطِيَ الْعَبَارَةَ مَعْنَى وَإِحْسَاسًا، يَجْعَلُكَ تَعِيشُ مَعَهَا لَحْظَاتَ التَّنَزِّيْلِ وَالْحَسْرَةِ، وَتَعْنَدُ أَنَّ الْعَبَارَةَ لَا إِسْتَغْنَاءُ عَنْهَا عَلَى أَنَّهَا مِنْ تَنَمِّيَةِ حَدِيثِهَا.

وَإِضَافَةَ الْعَبَارَةِ إِلَى الْمَوْلَى عَزَّ وَجَلَّ تَضَيِّفُ إِلَى الْكَلَامِ مَعْنَى جَدِيدًا وَإِحْسَاسًا بِمَا سِيَّكُونُ لِهَذِهِ الْأُنْثَى مِنْ مَنْزَلَةِ عَظِيمَةٍ قَدْ لَا يَنْالُهَا الْوَلَدُ الَّذِي تَمَنَّتْ، هَذَا عَلَى فَرَضِيَّةِ مجِيئِهِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(١) قَصْصُ الْأَنْبِيَاءِ صِ ٥٠٢.

(٢) تَفْسِيرُ الشَّالِبِيِّ / ١. ٢٦٠.

المسألة الثالثة عشرة

في قوله تعالى: «إِنِّي مُتَوْقِلٌ وَرَافِعٌ»

قال تعالى: «إِنِّي قَالَ اللَّهُ يَا عِسَى إِنِّي مُتَوْقِلٌ وَرَافِعٌ إِلَيَّ وَمُطْهَرُكُ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعَلَ الَّذِينَ أَتَيْتُكُمْ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَيْ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلُونَ»^(۱).

نلحظ في قوله تعالى: «إِنِّي مُتَوْقِلٌ وَرَافِعٌ» مجيء التوفي قبل الرفع، فهل هذا على سبيل الترتيب أو أن الواو لا تقتضي ذلك؟

يقول الشيخ الشعراوي: إن علينا أن ننتبه إلى واو العطف بين متوفيك ورافعك، فمن قال: إن واو العطف تقتضي الترتيب، ومن قال: إن واو العطف تقتضي الجمع فقط، يقولنا: جاء زيد وعمر، وهذا يعني أن زيد جاء مع عمر، أو أن زيد جاء أولًا، أو أن عمر جاء أولاً وتبعه زيد. إن واو العطف لا تقتضي الترتيب، وإنما مقتضاه هو الجمع فقط. وقد قال الحق سبحانه: «إِنِّي مُتَوْقِلٌ وَرَافِعٌ إِلَيْ». هذا الضرب من الجمع لا يدل على أن الوفاة قد تمت قبل الرفع، ودليلنا على ذلك أن الحق سبحانه أنزل في القرآن آيات تدل على هذا، كقوله تعالى: «وَإِذَا أَخْذَنَا مِنَ النَّبِيِّنَ مِثَاقَهُمْ وَمِنْكُمْ وَمِنْ نُوحٍ»^(۲).

إن الحق سبحانه قد أخذ الميثاق من محمد ﷺ وجمع معه نوحًا وإبراهيم، فهل هذا الجمع يقوم على الترتيب؟

لا، لأن «نوح» كان مقدماً جداً في موكب الرسالات وسيق رسول الله بقرون طويلة^(۳). ما ذهب إليه الشيخ الشعراوي من عدم إفاده الواو الترتيب في بعض الموارض صحيح، فهي حينئذ تعني مطلق الجمع، فتعطف الشيء على مصاحبه نحو: «فَانْجِيَّاهُ وَأَصْنَاحَابَ السَّقِيَّةِ». وتعطف الشيء على سابقه نحو: «هَوَلَقْدَ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ» وتعطف الشيء على لاحقه نحو: «هَكَذِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ».

وقال ابن مالك: وكونها للمعية راجح وللترتيب كثير وبعكسه قليل، ويجوز أن يكون بين متعاطفيها تقارب أو تراخ، نحو: «إِنَا رَأَيْهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ». فإن الرد بعيد إلقاءه في اليم والإرسال على رأس أربعين سنة. وقول بعضهم: إن معناها الجمع المطلق غير سديد لتقيد الجمع بقيد الإطلاق، وإنما هي للجمع لا بقيد. وقول السيرافي: «إن النحويين

(۱) آل عمران: ۵۰.

(۲) الأحزاب: ۷.

(۳) قصص الانبياء ص ۵۶۸.

واللغويين أجمعوا على أنها لا تقييد الترتيب مردود، بل قال بإفادتها إياه قطرب والراغبي والقراء وثعلب وأبو عمرو الزاهد وهشام والشافعي...»^(١).

إذا قلنا بعد إفادة الواو الترتيب في بعض الموضع وأنها مطلقة الجمع فإن التحليل اللغوي لا يقف عند هذا، وإنما علينا مواصلة البحث عن سبب مجيء الكلام على هذا النحو، ولقد تعرضت إلى قول الشاهد الذي كان من أهل امرأة العزيز: «إن كان قميصه قد من قبل فضحته وله من الكاذبين * وإن كان قميصه قد من ثبر فكتبت وهو من الصادقين»^(٢). صحيح أن الواو جمعت بين الحكمين: حكم قد القميص من قبل، وحكم قد القميص من ثبر، لكن يبقى التساؤل عما في نفس المتكلم دفعه إلى البدء بالحكم الدال على صدق امرأة العزيز وتنبيه بالحكم الآخر، وقد أشرت إلى أن مجيء الكلام على هذا النحو قد يفيد أنه بدأ بما ينتمنه ويرجوه^(٣).

مثال ذلك: إذا أراد شخص أن يسأل عن نتيجة صديقه أو أخيه، فإنه قد يقول: هل نجح أو رسب؟ أو يقول: هل رسب أو نجح؟ وكلا السؤالين جائز، ومع أن العطف بأو يفيد التخيير لا الترتيب، لكن يبقى أن البدء المتلخص بالنجاح أو الرسوب له دلالة كامنة في نفسه، لذلك علينا أن نسأل المفسرين الذين ذهبا إلى أن «متوفيك ورافعك» لا تدل الواو فيه على ترتيب، لأن التوفى بعد الرفع، ونقول لهم: إن دلت الواو على مطلقة الجمع فسوف يبقى التساؤل عن سر مجيء الترتيب على هذا النحو.

ومع هذا، ففي الآية آراء أخرى تجدر الإشارة إليها، يقول ابن كثير: «اختلف المفسرون في «متوفيك ورافعك» فقال قتادة وغيره: هذا من المقدم والمتأخر، وتقديره إني رافعك إلي متوفيك، وقال الأكثرون: المراد بالوفاة هنا النوم كما قالت تعالى: «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّ الْأَنْفُسَ بِاللَّلِيلِ». وقال: «إِنَّ اللَّهَ يَتَوَفَّ الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» وكان رسول الله إذا قام من النوم يقول: الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا»^(٤).

وجاء في تفسير البغوي «للتوقي تأويلاً، أحدهما: إني رافعك إلي وافياً، لم ينالوا منك شيئاً، من قوله: توفيت من كذا وكذا، واستوفيتها إذا أخذته تماماً. والآخر: إني مستمك من قوله: توفيت منه كذا، أي تسلمته. وقال الربيع بن أنس: المراد بالتوفى النوم، وكان عيسى قد نام فرفعه الله نائماً إلى السماء»^(٥). وعلى أساس تفسير التوفى بالنوم، وقد دلت عليه

(١) متن الليب /٤٠٨ - ٤٠٩.

(٢) للمؤلف: نماذج من العدول القرآني تحت الطبع.

(٣) تفسير ابن كثير /١٣٦٧.

(٤) تفسير البغوي .٣٠٨ /١.

شواهد من استعمال القرآن. تكون الآية قد جاءت على الأصل دون تقديم أو تأخير، والمعنى: إني متوفيك، أي منومك ورافعك إلى. والله أعلم.

المسألة الرابعة عشرة

في قوله تعالى: «ذلِكَ هُدَى اللَّهِ...»

وَلَئِكَ حَجَّنَا أَتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ تِرْقَعَ نَرْجَاتٍ مَنْ شَاءَ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلَيْهِ •
وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كَلَّا هَنِئْنَا وَنَوْحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلٍ وَمَنْ ذَرْتَنَاهُ دَأْوِدَ وَسَلَيْمانَ وَإِلْيَوبَ وَيُوسُفَ وَمَوْسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُخْسِنِينَ • وَزَكَرِيَا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَالْإِنْسَانُ كُلُّ مَنْ
الصَّالِحِينَ • وَاسْتَمْاعِيلُ وَالسَّعْيُ وَيُونُسُ وَلِوَطَا وَكَلَّا فَضَلَّنَا عَلَى الْعَالَمِينَ • وَمِنْ آتَاهُمْ
وَرِثَائِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ • ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ
يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحْبَطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^(١).

يرى فضيلة الشيخ الشعراوي أن الإشارة في قوله تعالى: «ذلك هدى الله، إلى ما تقدم نكره من أسماء الأنبياء» يقول: وهنا استعمال «ذلك» إشارة إلى ما تقدم، وهو: إبراهيم وإسحاق ويعقوب وسلمان. لماذا قال الحق: ذلك ولم يقل: أولئك مع تعددهم؟ لأن الإشارة هنا إلى شيء جامع وهو المهديون من الله، لذلك فهو شيء واحد، أما الكاف يعني في «ذلك» — فإن الله يخاطب بها مفرداً وهو رسول الله^(٢). إن ما ذهب إليه الشيخ الشعراوي من استعمال «ذلك» للإشارة إلى الأنبياء السابق ذكرهم بعيد، وربما كان الشيخ متفرداً بهذا الرأي فيما فرأت.

ذهب كثير من المفسرين إلى أن المشار إليه في هذه الآية مفهوم من الكلام السابق يقول الرازمي: «واعلم أنه يجب أن يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتزييه الله تعالى عن الشرط، لأنه قال بعده: «ولَوْ أَشْرَكُوا لَحْبَطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» وذلك بدل على أن المراد من «ذلك الهدى» ما يكون جارياً مجرّد الأمر المضاد للشرك»^(٣).

ويرى أبو السعود أن «ذلك الهدى» إشارة إلى ما يفهم من النظم الكريم من مصادر الأفعال المذكورة، أو إلى ما دانوا به^(٤).

ويقول الشوكاني: والإشارة بقوله: «ذلك هدى الله إلى الهدایة والتفضیل والاجتباء المفهومة من الأفعال السابقة»^(١).

(١) الأثمام: ٨٣ — ٨٨.

(٢) قصص الأنبياء من ٥١١.

(٣) التفسير الكبير للرازقي ٥٣/١٣.

(٤) تفسير أبي السعود ١٥٩/٣.



أعتقد أن الأقوال السابقة يمكن استنباطها من سياق الآية وجميعها تدل على أن المشار إليه مفهوم الكلام السابق على اسم الإشارة، وليس الأنبياء السابق ذكرهم فذلك بعيد.

المسألة الخامسة عشرة

في مفهوم الزيادة

تعرض فضيلة الشيخ الشعراوي إلى مسألة الحروف الزائدة في مواضع كثيرة، وكان يلح على فكرة أساسية، هي عدم جواز إطلاق مصطلح الحروف الزائدة على القرآن الكريم، وحجته أن المتحدث هو الله، ولا يمكن أن يكون في كلامه سبحانه ما يوصف بالزاد.

يقول الشيخ: وقول الحق سبحانه وتعالى: **«هُمَا سَبَّكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ»**^(١).

يقول بعض الفقهاء: إن «من» زائدة، ولكن بالنسبة لكلام الحق سبحانه وتعالى فلا يوجد شيء زائد، فلو أثنا قلنا: ما سبقنا واحد أو اثنان، أي عدد قليل لا يعتد به، ولكن إذا قلنا: من أحد، فمعناه: أنه لم سبقنا أحد بالتفريع تماماً. كما تقول لإنسان: ما عندي مال، فقد تملك عشرة قروش أو عشرين قرشاً، لكنك لا تعتبرها مالاً، ولكن إذا قلت له: ما عندي مال، أي من بداية ما يقال له مال ولو مليماً واحداً، فقول الحق سبحانه وتعالى: **«هُمَا سَبَّكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ»**، أي من بداية ما يقال له أحد^(٢).

وفي موضع آخر يقول الشيخ: «وقوله تعالى: **«مَا مَنَعَكَ أَلَا تَسْنَدْ»** أي من الذي حجز بينك وبين السجود؟ ولا توجد «لا» زائدة أو «لا» صلة، بل إنها لتأكيد المعنى بأن **إليس** امتنع عن السجود من نفسه دون أن تفهه قوة على الامتناع^(٣).

إنتي أتفق مع الشيخ على أن كل حرف له معنى يفده، وقد يغيب المعنى بغياب ذلك الحرف، والإلا فما فائدة الإitan به أصلاً خاصة إذا كان المتكلم هو الله سبحانه. لكن هل يعني تسمية النحويين لبعض الحروف بأنها حروف زائدة أنها ليست لمعنى؟ أو أن التركيب بها يتساوى إذا حذفت؟

الزيادة عند النحويين مصطلح يدل عندهم على العرف الزائد على البناء الأساسي للتركيب، وهذا منهج تعليمي من جانب النحويين، فالتركيب عندهم يتكون من مكونات أساسية بغيرها ينفرط العقد وينهدم البناء، ومكونات ثانوية تأتي لبعض الإضافات الدلالية، ومن تلك حروف الجر الزائدة.

(١) فتح القدير ١٣٧/٢.

(٢) الاجراف: ٨٠.

(٣) قصص الأنبياء من ١٤١.

(٤) قصص الأنبياء من ١٨.

النحوى على سبيل المثال يقول لي: إن تركيب: ليس زيد شاعرًا، يتكون من مكونات أساسية هي ليس واسمها وخبرها، وإذا قلت: ليس زيد بشاعر، فإن الباء دخلت زيادة على المكونات الأساسية للتركيب، وليس معنى ذلك نفي أي دلالة يؤديها الحرف، كالتوكيد مثلاً، وإنما معنى الزيادة هو الفصل بين ما هو أساسى في التركيب لا يقوم إلا به وما هو زائد جيء به بالإضافة معنى على الدلالة الأساسية.

يقول ابن جني عن زيادة الباء: «واعلم أن هذه الباء قد زيدت في أماكن، ومعنى قوله زيدت: إنها إنما جيء بها توكيداً للكلام، ولم تحدث معنى، كما أن «ما» من قوله عز اسمه: **﴿فَمِمَّا نَقْصَمُهُمْ مُّتَّاقُهُمْ﴾** و**﴿وَعَمَّا خَطَبْنَا إِنَّمَا تَقْدِيرُهُ فِي نَقْصَمِهِمْ وَعَنْ قَلِيلٍ﴾**، ومن خطيبائهم، وذلك نحو قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَكْفُرُ عَذْهُ﴾** تقديره كافياً عده، وقوله: **﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ﴾** أي ألسنت ربكم، **﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لِنَا﴾**، أي مؤمناً لنا، وما أنا بطارد المؤمنين، أي طارد المؤمنين»^(١).

ويوضح ابن جني مفهوم الزائد والأصلى بقوله: «وقد زيدت الباء أيضاً مع أحد جزأى الجملة التي لا تتعقد مستقلة إلا به، وذلك على ثلاثة أضرب أحدهما: المبتدأ، والآخر: الخبر، والآخر: الفاعل، فاما المبتدأ فقولهم: بحسبك أن تفعل كذا، وإنما هو حسبك أن تفعل كذا، والباء زائدة، وأما زيادتها في خبر المبتدأ فقوله تعالى: **﴿جَزَاءُ سَيِّئَاتِ بِمُثَلَّاهَا﴾**، ذهب أبو الحسن إلى أن الباء زائدة، وتقديره: جراء سيئة بسيئة بمتلها، وإنما استدل على هذا بقوله تعالى في موضع آخر: **﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَاتِ مُتَّهَا﴾**، وهذا مذهب حسن واستدلل صحيح»^(٢).

إذا الذي يدل النحوين على زيادة حرف ما في موضع هو استعمال اللغة لنفس التركيب بغير ذلك الحرف في موضع آخر.

وعن زيادة لام الجحود لتفوية النفي يقول ابن هشام: «ووجه التوكيد فيها عند الكوفيين أن أصل ما كان لي فعل، ما كان يفعل، ثم أدخلت اللام زيادة لتفوية النفي، كما أدخلت الباء في ما زيد بقائم، لذلك فعدنهم إنها حرف زائد مؤكد»^(٣).

إن الزيادة لا تعنى عدم الفائدة، إنما هو مصطلح لدى النحوين، علينا أن نفهم المصطلح عند أهله، كما أن لكل علم من علوم اللغة مصطلحاته التي قد تغيب عن كثirين.

لقد ركز فضيلة الشيخ الشعراوى في موضع كثيرة على انتقاد النحوين في مصطلح الزيادة، مع أنهم لم يختلفوا في أن الزائد جيء به لافادة معنى أو توكيد كلام.

(١) سر صناعة الإعراب/ ١٣١/ ١.

(٢) السلق/ ١٣٧/ ١.

(٣) مفتني للطبيب/ ٢٧٩/ ١.



المسألة السادسة عشرة

في الفعل «آمن»

تكرر الفعل «آمن» في القرآن كثيراً، ماضياً ومضارعاً وأمراً، وأصله ثلاثي، مادته: أمن، زيدت عليه همزة في أوله، فصار: آمن، بهمزتين ثم سهلت الهمزة الثانية فأصبحت ألفاً وصار الفعل: أمن أو آمن.

كلام فضيلة الشيخ الشعراوي في الفعل «آمن» الوارد في كتاب قصص الأنبياء غير واضح، فيه ما يفيد أن الفعل أصله: أمن، زيدت الهمزة عليه، كما شرحت سالفاً. وفيه ما يفيد أن حرف الزيادة هو الألف. يقول الشيخ: «وكلمة «آمنت» أخذت في القرآن مجالات متعددة وهي من مادة «آمن» والأمن هو الاطمئنان وعدم الخوف، وثانية مرأة ثلاثة أحرف: الهمزة والميم والنون، ومرة تزداد الهمزة فتقول: آمن، زيادة ألف على الهمزة، والفرق بينهما أن «آمن» بمعنى اطمأن، ومعنى «آمنت له» أي صدقتموه»^(١).

للشيخ عبارتان: الأولى: ومرة تزداد الهمزة، الثانية: زيادة ألف على الهمزة، فايها تمثل رأيه في الحرف المزدوج على الفعل «آمن»؟

على أية حال يمكن التوفيق بين العبارتين بأن الشيخ ربما قصد زيادة الهمزة وسماها ألفاً نظراً لأنها تسهل وتصير ألفاً. والله أعلم.

يخطئ كثير من الدارسين عندما يعتقدون أن «آمن» أصله «آمن» زيدت ألف بعد همزته. لو كان كذلك لأصبح الفعل «آمن» مساوياً لبقية الأفعال الأخرى المزدوجة بالألف مثل: شارك - بائع - خاصم...

في دلالة المفعولة وكذلك في صياغة المصدر منه ففي مصدر هذه الأفعال نقول:

مشاركة	شارك
مباعدة	بائع
خاصمة	خاصم

أما آمن فلا نقول: مؤمنه وإنما نقول: آمن: إيمان فهو مثل الأفعال المزدوجة بهمزة في أولها مثل:

إكرام	أكرم
إحسان	احسن

(١) قصص الأنبياء ص ٣٧٣، ٣٧٤.

آمن يمان

جاء في مختار الصحاح: «وأصل آمن: آمن بهمزتين لينت الثانية»^(١).

الخلفة

حاولت هذه الدراسة إلقاء الضوء على بعض المسائل اللغوية الواردة في كتاب قصص الأنبياء لفضيلة الشيخ الشعراوي، ومن خلال هذه التجربة البسيطة المتواضعة أشير إلى النقاط التالية:

أولاً: إن القرآن الكريم كل متكامل ذو أسلوب خاص في العرض والبيان، وإذا أراد الباحث أن يتأمل مسألة ما في القرآن الكريم فعليه أن يجمع بين النظائر والمتشابهات، لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً، فقد يكون التركيب في موضع مفسراً لنظيره في موضع آخر، وعليه فالنظرية الجزئية إلى القرآن الكريم تؤدي إلى فهم جزئي لا يعكس نظام القرآن الكريم المعجز في تراكيبه.

ثانياً: منهج فضيلة الشيخ الشعراوي في تناول المسائل اللغوية المتصلة بالأية موضع التفسير، كان متعددًا وليس على نمط واحد، كل ذلك حسب الآية موضع التفسير وحسب المسألة اللغوية، ولتحقيق الفهم الواضح غير المفرغ في التفاصيل ليناسب حاجة مستمعيه الذين يمتلكون مستويات الفهم والاستيعاب من أعلىها إلى أدنىها.

ورأينا الشيخ يذكر الآراء المتعددة في المسألة ويرجح بينها، وفي موضع يذكر الآراء ولا يرجح بينها ويترك للسامع اختيار ما تمثل إليه نفسه وفي موضع لا يذكر الخلاف في المسألة وإنما يعرض ما يرتبته رأياً مباشرة ولم يتعرض الشيخ لجميع المسائل اللغوية وإنما ذلك منها ما رأاه ضروريًا لا يقوم التفسير إلا بالإشارة إليه.

ثالثاً: إن تحويل تفسير الشيخ الشعراوي من الصورة المنطقية إلى المكتوبة عمل ليس بسييراً يحتاج إلى دقة وشجاعة لأن المشافهة تعتمد على أساليب إضافية لا تتاح للقارئ وكتابة التفسير في مجلدات سيأتي زمان يقرؤها من لم يسمع الشيخ تحتاج إلى أن تستوفى بعض المسائل خاصة اللغوية أو الفقهية على أن يتم ذلك في الهوامش حتى لا تختلط بنص الشيخ، وقد رأينا ليساً عند عرض رأي الشيخ في بعض المسائل.

(١) مختار الصحاح مادة آمن.

المراجع

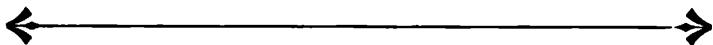
- أسرار التكرار في القرآن، محمد بن حمزة الكرمانى، دار الاعتصام ط ٢ — ١٣٩٦هـ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا.
- أصوات البيان، محمد الأمين محمد المختار الشنقيطي، دار الفكر والطباعة والنشر — بيروت ١٤١٥هـ.
- التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبى، دار الكتاب العربى — لبنان ط ٢، ١٩٨٣م.
- تفسير أبي السعود، محمد بن محمد العمادى، دار إحياء التراث — بيروت.
- تفسير ابن كثير — إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقى، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
- الدر المنثور، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت ١٩٩٣م.
- روح المعانى، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسى، دار إحياء التراث، بيروت.
- زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ٤، ١٤٠٤هـ.
- سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جنى، دار القلم دمشق، ط ١، ١٩٨٥م.
- فتح القدير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر، بيروت.
- قصص الأنبياء والمرسلين، محمد متولى الشعراوى، مكتبة التراث الإسلامى، الطبعة الثانية ٢٠٠١م.
- الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، ط ٣، ١٩٨٨م.
- الكشاف، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار إحياء التراث، بيروت.
- مختار الصحاح.
- معنى الليب عن كتب الأغاريب، أبو محمد عبد الله، جمال الدين بن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.



أسلوب العطف

«إعادة صياغة»

د. شوقي المعربي^(١)



مقدمة:

العنف أحد التوابع الأربعية (التوكييد — البطل — الصفة — العنف) بنوعيه عطف النسق، وعطف البيان) ويُظن — غالباً — من المتعلم أنه الأسهل فيتجاوزه إلى غيره، ولكن المتعلم إذا قرأ في العنف فإنه سيجد أن ثمة أموراً، وأحكاماً، وقواعد كثيرة لا يعرفها. إن تجربتي في التدريس علمتني أن أقتصر في البحث كاملاً غير منقوص ولا مجتزأ، لأن ما نتركه قد لا يصل إليه الطالب بنفسه، وقد لاحظت أن أحكاماً كثيرة نقف عليها في بحث العنف لا يعرفها الطالب، فنعود إليها فنجد أن كثيراً من المراجع النحوية المعاصرة قد أغفلتها، وأن كثيراً من المصادر القديمة قد اضطرب فيها منهج البحث، فقدم بلا تنسيق محدث، أو منهج متتابع تتتابع فيه فقرات هذا البحث.

وإذا ما عدنا إلى تلك المصادر فإننا نجد كلاماً كثيراً، ومطولاً، ونقرأ وجهات نظر مختلفة في بعض جوانبه، ولا سيما في إعراب الجمل التي ركبت أو صنعت، أما الشواهد القرآنية والشعرية فلم يقع فيها الخلاف ما خلا بعض القضايا الجزئية التي يمكن أن تحل من قراءة

(١) باحث سوري جامعي.



الشاهد فلا تقتضي الوقوف عليها طويلاً، وهذا ما لاحظته في معظم المصادر التي عدت إليها، ولاسيما ما يتصل بعطف البيان، بل إنك لتشعر أنَّ في كلام القدماء اضطراباً تشعر أنَّ لا رأيٌ واضحٌ في اعتباره، وقد استمر هذا الاضطراب حتى كتبنا الحديثة التي نقلته إلى المدرسين فالطلاب، فظل غير واضح، ولما يزدُل حاجة إلى تمييز، ولاسيما مقارنته بالبدل الذي يغلب على معظم ما وقع عطف بيان، وإنك لنقرأ بين السطور أن عطف البيان هو البديل، وكأنه النتيجة التي يريد المحدثون بعد القدماء الوصول إليها(١)، وقد يكون ابن يعيش في شرح المفصل(٢) أو من بدأ تبويب البحث وتقسيمه.

إنَّ هذه الأسباب مجتمعة جعلتني أعيد صياغة بحث العطف صياغة لا تغير القاعدة النحوية، بل تقربها، وتتباهى تبويباً جديداً، وقد وجئت أن يوزع البحث على النحو التالي.

— مقدمة عن التوابع.

— حروف العطف، مع التطبيق عليها كلما وجدت ضرورة، وحاولت أن ألم بكل جوانبها.

— أنواع العطف، وقسم هذا الجانب في عناوين فرعية كثيرة.

— عطف البيان، وتكلمت فيه على شبيهه بالبدل.

— أحكام عامة أو خاصة.

— النتيجة.

العنوان

العنوان كما تقدم أحد التوابع، لكنه يختلف عن تلك الأنواع فتلك الأنواع تتبع ما قبلها بغير واسطة(٣)، أما المعطوف فلا يتبع إلا بواسطة أي بحرف العطف، ويكون فيه الثاني غير الأول، ويأتي بعد أن يستوفي العامل عمله، فلم يتصل إلا بحرف بخلاف التوكيد والبدل والصفة(٤)، ومصطلح العطف من عبارات البصريين، أما النسق فهو من عبارات الكوفيين، ويظل مصطلح النسق غالباً عن عقل الطالب أو المتعلم حتى يصبح متخصصاً، بل هو يظن أنَّ عطف النسق جزءٌ آخر من العطف الذي يعرفه.. إنما هو العطف نفسه، والنـسـقـ هو الترتيب، وحرـوفـ النـسـقـ هي حـرـوفـ العـطـفـ نفسـهاـ(٥)

والعنوان ثلاثة أقسام(٦):

آ — العطف على اللفظ وهو الأصل.

ب — العطف على المحل،

ج — العطف على التوهم، وشرط جوازه صحة دخول ذلك العامل المتوهم، وشرط حسه كثرة دخوله هناك.

قال زهير بن أبي سلمى:



بدا لي أني لست مدرك ما مضى ولا سبق شيئاً إذا كان جائياً(٧)

بجز (سابق) عطفاً على (مدرك) فقد توهم الشاعر أنه أدخل الباء الزائدة فجرأ فقال (مدرك)، لأن الباء تزداد — غالباً— في خبر ليس، وهذا لا يقاس عليه. ومثله قول الأحوص البربوعي:

مشائيم ليسوا مصلحين عشرية ولا ناعب إلا بشؤم غرابها(٨)
تعليق: رُوي الشاهدان بنصب (سابقاً) و(ناعباً) وعندئذ فلا شاهد فيهما،

القسم الأول حروف العطف

عد جمهور النحوين (٩) للعطف عشرة أحرف، وزعمت على النحو التالي:

- آ — الواو والفاء وثم وحتى تجمع المعطوف والمعطوف عليه في الحكم.
- ب — أو وأم وإنما، لأحد الشترين أو الأشياء.
- ج — بل ولكن، الثاني خلاف معنى الأول في التقي والإثبات.
- د — لا، مفردة.

وقال كثير إنها تسمى، فلم تذكر (إما)(١٠) وزاد بعضهم (ليس)(١١)، وبعضهم (أي)(١٢) وسنفصل الكلام في كل حرف.

١ - الواو(١٣):

أصل حروف العطف (١٤) لكثرة استعمالها ودورانها في الكلام، ومعناها مطلق الجمع عند الجمهور(١٥) وتجمع الأشياء(١٦) أو هي إشراك الثاني فيما دخل فيه الأول(١٧) وليس فيها تليل على أيهما كان أولاً؛ فتعطف الشيء على صاحبه..، وعلى سابقه..، وعلى لاحقه(١٨). ويجوز أن يكون بين متعاطفيها تقارب أو تراخ.

أحكامها:

تنفرد الواو بأحكام كثيرة؛ لأنها أم الباب، وأصل حروف العطف:

- ١ — تعطف مفرداً على مفرد، أو جملة على جملة، أو شبه جملة على مثلها، وشواهدها كثيرة لا تحصى، نتركها ونستشهد على أحكام أخرى، ونشير إلى ما هو معروف إشارة.
- ٢ — تستعمل بمعنى (أو) فتقيد التقسيم أو الإباحة أو التخيير(١٩).



٣ - ترد بمعنى الباء (٢٠).

٤ - ترد بمعنى لام التعليل (٢١).

٥ - ترد قبل (لا الزائدة لتوكيد النفي)، وهذا كثير، منه قول الشاعر:

ولا ترکاتی لا ذییر مُعَجَّلٌ ولا لبقاء تنظران بقائیما

والملحوظ أنَّ عطف النفي يكون - غالباً - بالواو (٢٢).

٦ - اقترانها بـ(إما)، وهذا أيضاً من الكثير، قال الشاعر عمران بن حطان:

فاکف کما کف عنی اتنی رجل إما صمیم وإما ففعة القاع (٢٣)

٧ - يجوز حذفها مع معطوفها بشرط أمن اللبس، كقولك «من الذي اشترك هو وزيد، قلت: اشترك عمرو، أي اشترك عمرو وزيد...» (٢٤).

٨ - يجوز دخول همزة الاستفهام عليها (٢٥).

نواتم:

١ - لو قلت: مررت بعمرو وزيداً لأنَّه كان عربياً؛ لأنَّ الفعل وال مجرور كال فعل والمفعول به، لأن المفعول وشبه الجملة معمولان، قال جرير:

جنی بمثل بنی بدر لقولهم أو مثل اسرة منظور به سیار (٢٦)

٢ - إذا قلت: مررت برجلٍ سواء والعمرُ فهو قبيح حتى تقول: هو وـ«عدم لأنَّ في (سواء) اسمًا ضميراً مرفوعاً.. فإنَّ تكلمت به على قبحه رفت (العدم) وإنْ جعلته مبتدأ رفعت (سواء)» (٢٧).

٣ - إذا قلت: ربِّي رجل وأخيه منطقين ففيه قبح حتى تقول: وأخِّ له، والمنطقان عندنا مجروران من قبل أنَّ قوله (أخيه) في موضع نكرة، لأنَّ المعنى إنما هو وأخِّ له (٢٨).

٤ - إذا عَطَّفَ غيرُ اسم بالواو كان العطف على الاسم الأول، بخلاف غيره من حروف المعنى، لأنَّ معناها الجمع، من هذا قول النابغة:

وإنْ تلادي إن ذكرت رشكتي وإنْ تلادي إن ذكرت رشكتي (٢٩)

هجان المها تُحدى عايها الرحالٌ هجان المها تُحدى عايها الرحالٌ (٢٩)

٥ - الطاء (٣٤)

حرف عطف يفيد الترتيب والتعليق والسببية (٣٥)، والإشراك (٣٦) ويأتي بمعنى الواو (٣٧)، كما في قول أمرو القيس:

بسقط اللوى بين الدخول فحومل (٣٨) فنا نبك من ذكري حبيب ومنزل



وقيل: ترد بمعنى إلى على ما حكى الزجاجي (٣٩).
أما الترتيب والتفعيب فهما قريبان فالثاني بعد الأول، وقد يفيد عطف الجمل كون المذكور
بعدها كلاماً مرتينا على ما قبلها في الذكر (٤٠).
ثالثاً - قد تقع الفاء موقع نم (٤٢) فهما بمعنى، لكن (ثم) مع تراخي الزمن أكثر مما في
الفاء، وكان هذا يتضح في الزمن الذي يستفاد من المعنى.
رابعاً - يجوز دخول همزة الاستفهام عليها (٤٣).

نقطة:

للحظ أن دخول الفاء على الأفعال يغلب عليها العطف، ولا سيما مع الفعل (قال)، لأن ثمة
ما يشبه الحوار، وفي الحوار استمرار، والاستمرار فيه معنى العطف، قال الشاعر:
وعاذلةٌ تقطعني ملاماً **وفي زَجْر العوازل لِسِي بِلَاءُ**
فقالوا: أين مسكنها ومن هى **فقالت: الشمس مسكنها السماء**
فقلت: علىَّ قد نزل القضاء **فقالوا: من رأيت أحَبَ شمساً**

خامساً - الفاء السببية:

هي الفاء العاطفة تعطف مصدرأً مسؤلاً على مصدر منتزع من الكلام السابق، وتختص
بالجمل، ولا تخلو من معنى الترتيب، وتدخل على ما هو جزء مع تقدم كلمة الشرط،
وبدونها.. (٤٤) قال أبو بكر الأصبهاني:
ولم يكن باختيارِ لِسِي فَأَتَرَكَه **ولا اضطراراً أَتَاه القلبُ مَقْهُوراً (٤٥)**

(٤٦) أو ٣

حرف عطف موضوع لأحد الشيئين أو الأشياء، تخرج إلى معانٍ كثيرة عن المتأخر عن
منها اثنى عشر معنى (٤٨) منها: الإباحة، والتخيير (٤٩) والشك (٥٠) والإبهام
والتفصيل (٥١)، والتقسيم (٥٢)، ومعنى (بل) (الواو) وقيل أما بقية المعاني فيستفاد من
غيرها.

أحكامها:

١ - تعطف مفرداً على مفرد أو جملة على جملة، من عطف المفرد قول أبي عداس
النمرى:

ل عمرک ما ندری افی الیوم او غد
نندادی إلی آجالنا فنجیب^(٥٣)

ومن عطف الجملة قوله نفسه:
أُولَئِكَ الْمُؤْمِنُونَ

٢ - ترد حرفًا عاطفًا ينتصب بعدها المضارع بـ«أن» المضمرة وتكون بمعنى (إلا) أو (إلى)^(٥٤) فتعطف مصدرًا مؤولًا على مصدر منتزع من الكلام السابق، من هذا قول أمرى القبسن:

**فَقَاتَ لَهُ: لَا تَبْكِ عَيْنَكَ إِنَّمَا
نَحَاوْلُ مَلَكًا أَوْ نَمُوتَ فَتَعْذِرَا (٥٥)**

٣ - إذا وقع قبلها استفهام جاز أن يكون بالهمزة وبغيرها، بخلاف (أ) (٥٧) - (٥٨) ثم :

حرف عطف، وهذا مذهب الجمهور، وما خلاف ذلك تأولوه ويقتضي ثلاثة أمور: الشريك في الحكم، والترتيب، والمهملة، فهي كالفاء إلا أنها أشد تراخيًا (٦٠) وقد يقع بمعنى اللواو (٦١)، ويجوز أن تعطف جملة اسمية على فعلية والعكس (٦٢) ويجوز أن تدخل عليها همزة الاستفهام (٦٣).

(٦٤) م-ه

هي حرف عطف توب عن تكرار الاسم أو الفعل، وتشبه (أو) في التشريك^(٦٥) وتسمى المتصلة أو المعادلة، تتقدمها همزة التسوية، وسميت متصلة لأن ما قبلها وما بعدها لا يُستغني بأحددهما عن الآخر، ومعادلة لأنها تعادل الهمزة في التسوية في النوع الأول، والاستفهام في النوع الثاني^(٦٦) ومن أحكامها:

آ— أنها لا تقع في أول الكلام لأنَّ فيها معنى العطف.

ب - لا تقع إلا بين جملتين تتلوان بمفردين، سواء كانتا اسميتين أم فعليتين أم مختلطتين (٦٧) وقد تقع بين جملتين لا يمكن تأويلهما.

ج - سمع حذفها ومعطوفها، كقول الهدلي:

دعاتي إليها القلب إلى لأمره سمعي فما أدرى أرشد طلابها (٦٨)



والتفير: أرشد طلابها أم غيء، وأجاز بعضهم حذف المعطوفها بدونها.
د - جواب أم يكون أحد الشيئين أو الأشياء، أي جاز عطف غير اسم بها أو غير
جملة (٦٩).

ه - قال قوم هي (أو) أبدل الميم من الواو ليتحول معناها إلى غير معنى (أو) (٧٠)
لكن لم يسمع إيدال الميم من الواو أو بالعكس !!

٦ - حتى (٧١)

حرف عطف أنكره الكوفيون (٢٧) ويعربون ما بعده بإضمار عامل، فهو قليل الاستعمال.
أحكامها:

١ - اشترط لعملها حرف عطف ثلاثة شروط:
آ - أن تعطف الاسم ظاهراً، فلا يجوز أن تعطف ضميراً.
ب - أن يكون الاسم المعطوف بها بعضاً من جمع، أو جزءاً من كل أو كالجزء.
ج - أن يكون الاسم المعطوف بها غاية لما قبلها في الزيادة والقصان، تقول: مات الناس
حتى الأنبياء، وتقول: حبس البخيل ماله حتى الدرهم، وقد اجتمعا في قول الشاعر:
فهرنساكم حتى الكمة فلائم تهابوننا حتى بتينا الأصاغرا

٢ - لا تعطف الجمل.

٣ - إذا عطفت على مجرور أعيد الخاض فرقاً بينها وبين الحارة (٧٣).
٤ - حتى الحارة أعم من العاطفة، فكل موضع جاز فيه العطف جاز فيه الجر، والعكس
غير صحيح (٧٤).
٧ - لا (٧٥)

حرف عطف يفيد الإشراك بين المعطوف والمعطوف عليه (٧٦)، ويقع لإخراج الثاني
مما دخل فيه الأول (٧٧).

شروط عملها:

آ - أن يتقدّمها إثبات، وتنتهي الفعل المستقبل، فلا ترد بعد الاستفهام، والتمني، والعرض،
والشخصي وغير ذلك (٧٨).
ب - تعطف مفرداً لا جملة.



ج — ألا تقترن بعاطف، فإذا سبقت بواو كان العطف للواو و(لا) لتأكيد النفي، وتقتدم هذا في الواو.

د — أن يتعاند متعاطفاتها، أي ألا يكونا من جنس واحد، فلا يجوز «جاعني رجل لازيد».

ه — لا يجوز تكرارها مثل بقية الحروف (٧٩).

٨- بل (٨٠)

حرف عطف يليها المفرد لا الجملة، تأكيد الإضراب (٨١) فتجعل ما قبلها كالمسكون عنه، وقيل هي حرف عطف لا يشرك في المعنى، بل هو في اللفظ خاصة (٨٣)، والkovifion لا يعطفون بها إلا بعد نفي (٨٣).

— إذا قلت ما زيد قائماً بل قاعدة، جاز بل قاعدة.

— وإذا قلت ما مررت برجل بل حمار، وما مررت برجل ولكن حمار، أبدلت الآخر من الأول وجعلته مكانه، وقد يكون فيه الرفع على أن ينكر الرجل (٨٤).

— وإذا ضممت (لا) إلى (بل) بعد الإيجاب أو الأمر نحو قام زيد لا بل عمرو، فمعنى (لا) يرجع إلى ذلك الإيجاب أو الأمر المتقدم لا إلى ما بعد (بل) (٨٥) قال أبو بكر الأصبهاني:

فلين أذهب لا بل ما أريد من الأ يام أروي غليلي الإفك والزورا (٨٦)

٩- لكن (٨٧)

حرف عطف (٨٨)، تعطف مفرداً على مفرد يخالفه ولا يجوز أن تعطف جملة أما عملها فيكون بشرطين:

آ — أن يتقدمها نفي أو نهي، ولا يجوز أن تدخل بعد واجب إلا لترك قصة إلى قصة تامة.

ب — ألا تقترن بالواو، فإذا سبقت بالواو فهي للاستدراك (٨٩).

١٠- إنما (٩٠)

عَدَّها بعضهم (٩١) من حروف العطف، وكانت بمعنى (أو) في جميع الأحكام، فتعطف أحد الأمرين أو الأمور (٩٢).

١١- ليس:

جاء في كتاب الصاحبي: (٩٣) كان الكسانى يقول: أجريت «ليس» في النسق مجرى لا «ويبدو أن معنى النفي الذي في اللفظين جوز عند الكوفيين قيام الواحد مقام الآخر»، وقد يكون من هذا القبيل قول الشاعر:



إنما صاحبِي الذي يفترُ الذَّنْ
بَ وَكَفِيهِ مِنْ أخْرِهِ أَكَّهَ
لَيْسَ مِنْ يَظْهَرُ الْمَوْدَةِ إِفْكَا
وَإِذَا قَالَ خَلَفَ الْقَوْلَ فَطَهَ

فجاز أن يكون (ليس) حرف عطف، يعطى الاسم الموصول (من) على (الذي)، ويؤيد هذا الإعراب إذا استبدلت بـ(ليس) لا النافية. وقد يجوز إعرابه فعلاً ناقصاً حذف اسمه و(من) خبره.

١٩ - أي (٩٤)

عَدَ الْكَوْفِيُّونَ (أي) حرف عطف خلافاً للجمهور، الذي عدها حرف تفسير، وما بعدها عطف بيان، أو بدل.

القسم الثاني:

المعطوف والمعطوف عليه

آ - يستند هذا القسم إلى إعراب حروف العطف التي تقدم الكلام عليها، وقد وجدها أن بعضها يعطى الاسم فقط، وبعضها الاسم وال فعل والجملة.

ب - إنَّ المصادر لم تحدَّد أنواع العطف، أو المعطوف والمعطوف عليه، بل ذكرت معظم ما يتصل بالعطف في خلال الكلام على حروف العطف، أي أنَّ توزيع المادة العلمية التحويية لم يكن منسقاً أو مرتبًا، وهذا ما جعل الطالب أو المتعلم يقف عند جوانب محددة في بحث العطف الذي يظنَّ أنَّ العطف فيه يكون باسم على اسم، أو جملة على جملة، أمَّا غير ذلك فيعجب منه، ولاسيما في المواقف التي لم يسمع بها، ولم تمرَّ معه في كتبه أو مناهجه، فيرتد مع غيره، إنَّ النحو صعب، وأبحاثه متشعبية، ومختلف في كثير منها بين التحويتين، من هنا كانت الدعوة ولا تزال أن يثبت البحث كاملاً في المناهج التعليمية، وألا يترك جانب ولاسيما للمختصين. وربما عاد هذا إلى أنَّ معظم مناهجنا يعتمد مصادر محدودة في نقل الأبحاث، ولا يتبع أصحابها في إعادة النظر، أو إعادة الصياغة أو التبديل الذي كثيراً ما خفَّ عن الطالب، ولا نقول: إننا بحاجة إلى الجرأة في كثير من الأبحاث، لكنها الجرأة التي تعتمد المنطق الرياضي السليم الذي يحتمل إلى القاعدة، لأنَّ نفعه في التيسير والتسهيل على مبدأ الاختصار والاختزال الذي يشوه، فالقواعد قد استوت منذ زمن، وما علينا إلا أن نقدمها للطالب واضحة بلغة سهلة، وأسلوب شائق وشواهد ثبتت القاعدة، وتيسَّر ما هو بحاجة إلى



تبسيير، من هنا، كان هذا البحث الذي اعتمدت في قسمه الأول مصادر، ولكن مع تعديل في العبارة لا يخل بالمعنى، والاستشهاد بأشعار وجدت ضرورة لها..

أما هذا القسم ففيه من التبوب والتقطيم ما يفيد الطالب، ولم أجده في كل ما عدت إليه من مصادر، ومراجع، ووصلت إليه في خلال الإعراب وخالل العملية التدريسية فكان أن قسمته على الأقسام التالية، أضفت إليها – وهذا جديد – الشواهد، ولasisما في الموضع التي يعرفها الطالب أو المتعلم، أو لم تمر معه. وحاولت تنوع الأدوات في كل قسم من هذه الأقسام للفائدة، مع التعليق كلما اقتضت الحاجة، وسألاحظ القارئ أن العواشي ستقى كثيراً لأنَّ الخلاف كان في حروف العطف، وكذلك الآراء والأحكام، ماخلا بعض الخلاف في عطف بعض الأشياء، وعندئذ أشرت إليها.. أما التبوب (٩٥) فهو على النحو التالي:

أولاً-

آ- عطف اسم على منهله:

وهذا من الكثير جداً، وهو الذي يعرفه الطالب، أو هو الأصل فيما يحفظه، وهذا عدد من الشواهد:

قال ليبد (٩٦):

فِي الدُّهْرِ أَفْهَاهُ أَبُو يَكْسُومُ
وَالْتَّبْقَانُ وَفَارِسُ الْيَحْمُومُ
بِالْجِنُو فِي جَدِّ يَا أَمِيمَ مَقِيمَ

لَوْ كَانَ حَيَّ فِي الْحَيَاةِ مُخْلَداً
وَالْحَرَثَانُ كَلَاهْمَا وَمَحْرَقَ
وَالصَّعْبُ ذُو الْقَرْنَيْنِ أَصْبَحَ ثَلَوِيَاً

والمعلوم أنَّ عطف عدد من الأسماء بالواو يكون العطف فيه على الاسم الأول.

ب- عطف اسم ظاهر على مضمر:

وهذا جائز؛ لأنَّ الضمير يحل محل الاسم، من هذا قول طرفة (٩٩):
فَذَرْنِي وَخَلَقْتِي إِنْتِي لَكَ شَاكِرٌ وَلَوْ حَلَّ بَيْتِي نَاثِيَّا عَنْدَ ضَرَغَدَ
وَجَازَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ إِعْرَابُ الْوَاوِ لِلْمُعْيَةِ، أَمَا قَوْلُ زِيَادَ الْأَعْمَمَ (١٠١):
فَبَتِي وَأَرْضًا أَنْتَ فِيهَا أَبْنَ مَعْرَرٍ كَمَكَةَ لَمْ يَطْرُبْ لِأَرْضِ حَمَامُهَا

فليس في الواو إلا العطف؛ لأنَّها لم تُسبق بجملة.



ج - العطف على الضمير:

١ - العطف على المرفوع:

فَبَعْدَ العطف على الضمير المرفوع المضمر، فإذا قلت: أَقْدَ وَأَخْوَكَ لَمْ يَجِزْ حَتَّى تَقُولَ: أَنْتَ، أَيْ أَقْدَ أَنْتَ وَأَخْوَكَ (١٠٤) ... قَالَ تَعَالَى: هَاسْكِنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ (١٠٥) وجاز في الشعر، قال جرير (١٠٦):

إِلَّا كُنْتُ وَعَبْدَ الْمَسِيحِ أَنْ تَقْرِبَا قَبْلَةَ الْمَسْجِدِ
أَمَا الْكَوْفِيُّونَ فَأَجَازُوا الْعَطْفَ بِلَا تَأْكِيدٍ (١٠٧).

٢ - العطف على المنصوب:

جاز العطف على الضمير المنصوب بلا تأكيد، ولكن إن أَكَدَ كَانَ أَحْسَنَ (١٠٨).

٣ - العطف على المجرور:

لم يجز العطف على الضمير المجرور إلا بإعادة حرف الجر (١٠٩) وقال سيبويه «لا يجوز أن تعطف على الكاف المجرورة الاسم لأنك لا تطرف المظهر على المضمر المجرور» (١١٠)

وذهب الجرمي وحده إلى جواز العطف على المجرور بلا إعادة الجار بعد تأكيده بالضمير المنفصل قياساً على العطف على الضمير المتصل المرفوع، وليس بشيء لأنه لم يسمع ذلك (١١١).

ج - عطف ضمير على ضمير:

قال الفرزدق (١١٢):

إِنِّي وَإِلَيْكَ إِذْ حَلَّتْ بَارِحَانَا كَمَنْ بُوَادِيهِ بَعْدَ الْمَحْلِ مَمْطُورِ

د - عطف ضمير على ظاهر:

وهذا من القليل بل النادر، ولم نقف فيه على شواهد.

هـ - عطف فعل على فعل:

جاز عطف الفعل على الفعل إذا كان منصوباً أو مجزوماً، أي أنهما متفقان في الزمان (١١٤) وأجاز بعضهم عطف الماضي على المضارع وبالعكس خلافاً لبعضهم، من هذا قول أبي عداس النمري (١١٥):



فِي شَمْتٍ لَاحٍ أَوْ يُسَاءَ رَقِيبٌ

تغایبٍ مِنْ أَرْأَى بَكَابَةٍ

وقول زهير (١١٦):

عَلَى قَوْمٍ يُسْتَغْنَ عنْهُ وَيُذْنَمُ

وَمِنْ يَكْ ذَا فَضْلٍ فَيَخْلُ بِفَضْلِهِ

وقد اجتمع المجزوم والمنصوب المعطوفان على مثالهما في قول الجمīح الأـسـدـي (١١٧):

فَيْنَا وَتَنْتَظَرِي كَرَّيْ وَتَغْرِيبِي

فَلَقِيْتِ لَعْكَ أَنْ تَحْظَى وَتَحْلِبِي

فِي سَخْبَلِ مِنْ مَسْوَكِ الصَّلَانِ مَنْجُوبِ

وَقَالَ عَبِيدَةُ بْنُ هَلَالَ الْيَشْكَرِي (١١٨):

فَلَسْتُ وَإِنْ أَكْثَرْتُ مَثْلَ الْمُهَلَّبِ

تَلَنَّ وَلَا تَعْجَلْ عَلَيْنَا إِبْنَ مَعْرِ

فَعَطَفَ الْمَجْزُومَ عَلَى الْأَمْرِ، وَالْجَزْمِ وَالْأَمْرِ طَلْبٌ.

* ملاحظة: في عطف الفعل على الفعل تعطف الجملة على الجملة أيضاً.

ثانية: عطف جملة على جملة:

١ - فعلية على فعلية:

تعطف الجملة الفعلية على مثالها سواء كانت بصيغة الماضي أو المضارع أو الأمر، وجاز

التي فلتها ماضٌ على المضارع أو العكس، إذا انقاً في الزمان... وهذا كثير.

١ - الماضي: اجتمع عدد من الجمل الماضوية المعطوفة على أمثالها في الأبيات التالية:

ذَرِينِي وَمَا بِي قَبْلَ أَنْ يَتَصَدَّعَا

مَلَكِ عَنِي جَلَ خَطْبَ فَلَوْجَعا

وَأَنَّ أَخِي لَاقَى الْحَمَامَ فَوَدَعَا

أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّ الْمَلَوْمَ مَعْنَبَ

فَاضْحَى أَجْلَ النَّابِبَاتِ وَأَفْظَعَا

وَأَعْدَتَهُ لِلنَّابِبَاتِ نَخِيرَةً

٢ - المضارع المرفوع:

قال الحسين بن مطير (١١٩):

فَقِيرًا وَيَقْنَى بَعْدَ بُؤْسِ فَقِيرِهَا

وَقَدْ تَغْدَرَ الدُّنْيَا فَيُضْحِي غَيْرِهَا

ومنه ما تقدم قبل قليل في عطف الفعل المجزوم أو المنصوب.



٣ - الأمر:

قال النابغة الجعدي (١٢٢):

خليبي غضاساعة وتهجرا ولوما على ما أحدث الدهر أو نزا

ومنه عطف الجملة التي مضارعها مجزوم معطوفة على الأمر، لأنَّ النهي والأمر واحد،

قال الأخطل (١٢٣):

**أعذلني اليوم ويحكم مهلا
وكف الأذى عنِّي ولا تكثرا عذلا**

*ملحق: تعطف الجملة الشرطية الفعلية على مثلها، قال النابغة الذبياني (١٤٤):
فإن تحى لا أملأ حياتي (وان تمت) فما في حياة بعد موتك طائل

ب - اسمية على، اسمية:

قال حاتم الطائي، (١٢٥) :

وَيَسِّرْ لَأَلْوَبِمَالْ صَنِيعَةُ فَـ(أُولَهُ زَادَ) وـ(آخِرَهُ ذَخَرَ)

وقال ذو الاصبع العدواني (١٢٦):
الله يطعن ي والله يطعمن م
والله يجزيكم عنى ويجزيني

تبیه و ملحق: عطف المعمولین (۱۳۰)

نَقْمَ فِي الْفَرْقَةِ السَّابِقَةِ أَنَّ الْجُمْلَةَ الْأَسْمَيَةَ تَعْطُفُ عَلَى مِثْلِهَا، فَيَكُونُ إِعْرَابُ مَفْرَدَاتِ الْجُمْلَةِ الْمُعْتَوْفَةِ مِبْدَأً وَخَبْرًا، ثُمَّ تَعْطُفُ الْجُمْلَةُ، كَقُولُكَ: أَخِي مَجْدٌ وَهُوَ صَدِيقِي مَخْلُصٌ؛ فَصَدِيقِي مَخْلُصٌ مِبْدَأً وَخَرٌّ، وَالْجُمْلَةُ مُعْتَوْفَةٌ عَلَى جُمْلَةِ (أَخِي مَجْدٌ)، وَلَمْ يَحْزُ عَطْفُ الْمَفْرِدَيْنِ عَلَى مِثْلِهِمَا، وَلَكِنْ إِذَا دَخَلَ النَّاسَخُ عَلَى الْجُمْلَةِ الْكَبِيرِيَّ، صَارَ إِعْرَابُ الْمَفْرِدَيْنِ مُعْطَوْفَيْنِ عَلَى الْمَفْرِدَيْنِ السَّابِقَيْنِ، أَيْ إِذَا قَلْتَ: إِنَّ أَخِي مَجْدٌ وَصَدِيقِي مَخْلُصٌ، صَارَ إِعْرَابُ صَدِيقِي مَخْلُصٌ مُعْطَوْفَيْنِ عَلَى أَخِي مَجْدٌ، قَالَ تَعْلَى فِي سُورَةِ النَّبِيِّ ٦-٧ «لَمْ نَجْعَلْ الْأَرْضَ مَهَادًا وَالْجَبَالَ أَوْتَادًا» فَالْجَبَالُ أَوْتَادًا مُعْطَوْفَانِ عَلَى الْمَفْعُولَيْنِ الْأَرْضَ مَهَادًا لِأَنَّ الْفَعْلَ جَعَلَ مِنَ النَّوَاسِخِ.. وَمِنْ هَذَا قَوْلُ الأَخْطَلِ (١٣١):

وقد كنت فيما قد بنى له حلفي أعلاه توا وأسفله دحلا



وفي الكتاب «وتقول ما عبد الله خارجاً ولا معنٌ ذاهب» ترفعه على الآية تشرك الاسم الآخر في ما، ولكن تبنته كما تقول ما كان عبد الله منطلاقاً ولا زيد ذاهب (١٣٢) وما بعدها.

ج- عطف جملة اسمية على فعلية والعكس:

أورد ابن هشام في المغني (١٣٣) في هذا ثلاثة أقوال:

آ - الجواز مطلقاً، وهو ما يفهم من قول الكوفيين في باب الاشتغال في مثل: قام زيد وعمرأ أكرمنه، إن نصب (عمرأ) أرجح لأن تناسب الجملتين المتعاطفتين أولى من مخالفتهما.

ب - المنع مطلقاً.

ج - الجواز بالواو فقط، وهذا الرأي لأبي علي.

وإذا دققنا النظر في هذه الأقوال الثلاثة فإننا نجد أن آ - ج) قول واحد، وهذا ما يلحظ في معظم ما فيه خلاف، أي أن الجواز بالواو أينما كان واقع؛ لأنها لم الباب. ولا يجوز أن يمنع بالإطلاق، لأن من منطق القواعد النحوية أن يقاس الفعل على الاسم، ولاسيما المشتقات فكما جاز عطف المفرد على الفعل، والعكس جاز هنا عطف الجملة الاسمية على الفعلية، قال الشاعر:

أين الشباب ولية سلكا لا أين يطلب ضلّ بل هلاكا

فالجملة الفعلية (أية سلك) معطوفة على الجملة الاسمية (أين الشباب) مما الذي يمنع؟ لا شيء.. وعكسها جائز، وأظن - مرة أخرى - أننا لو قرأتنا الشعر كله لوجدنا ذلك صحيحاً.

ثالثاً- آ- عطف جملة على مفرد:

جاز عطف الجملة على المفرد، ولاسيما إذا كان الاسم خبراً، أو صفة، أو حالاً، لأن هذه الأبحاث الثلاثة يأتي منها المفرد وشبه الجملة، والجملة، وما يلاحظ أن الاسم الذي تعطف عليه الجملة هو مشتق لأن المشتق كالفعل، والعكس صحيح، قال تعالى: **﴿فَالْأَصْبَاحُ** وجعل الليل سكانه الأنعام ٩٦/٦ وقال: **﴿صَافَاتٍ وَيَقْبَضُونَ﴾** الملك ١٩/٦٧، تقول: مازال زيد مريضاً ويتناول الدواء، فجملة يتناول معطوفة على خبر ما زال مريضاً، وإذا أردت أن تتأكد من هذا الإعراب فاحذف الخبر مع حرف العطف، فتقول: ما زال زيد يتناول الدواء. وهذه ملاحظة مهمة عامة تعتمد إذا أردنا التأكد من إعراب حرف العطف.

قال الشاعر:

وما الجلر بالراغيك ملامت سالمـا ويرحل عند المضلع المتفاـقمـ



فجملة يرحل معطوفة على المفرد(الراعيك) خبر (ما) العاملة عمل ليس.
ومثله قول الآخر:

وإن إخاك الكاره الوردة واردة **وابنك مرأى من أخيك و(يسمع)**

فجملة (يسمع) معطوفة على (مرأى) خبر (إن).
بـ - عطف مفرد على الجملة:

قال الرضي: «يجوز عطف المفرد على الجملة وبالعكس إذا تجانسا بالتأويل، لكن عطف الجملة على المفرد أولى من العكس...»^(١٣٤)
وهذه عكس القاعدة السابقة، لكنها قليلة، فأنت تستطيع أن تبدل المعطوفين السابقين فتقول:
ما زال زيد يتناول الدواء ومريضاً. وكذا في البيت الشعري.
رابعاً: آ - عطف شبه جملة على مثلها:

وهذا كثير في الشعر والنشر، قال العرجي (١٣٥):
لنا ولها بالسفع دون ثيبر
وما أنس م الأشياء لا أنس موقفاً
وقالت الفارعة بنت طريف (١٣٦):
ودهر ملح بالكرام عنيف
الا بالقوم للحمام وللردى
وقال الخطيب التكلي (١٣٧):
عليك السلام فارتحل غير باع
وما البعد إلا في الثنائي وفي الهرج

ومنه وهذا من النادر:
ولوعة حزن أوجع القلب داخلته
إلى الله أشكو لا إلى الناس فقده

*تنبيه: شبه الجملة الثانية لا تعلق لأنها معطوفة فتعليقها في المكان الذي علقت فيه الأولى.

*تنبيه: كثر ورود شبه الجملة معطوفة على الظرف (بين)، بل لم يرد الظرف (بيني)المضاف إلى ياء المتكلم إلا معطوفاً عليه، من هذا قول جميل (١٣٨):
فوا حسرتا أن حيل بيني وبينها **ويَا حِينَ نَفْسِي كَيْفَ فِيكَ تَحِينُ**



وقول قيس بن الحدادية (١٣٩):

فجنت كمحفي السرّ بيني وبينها لأسألها أوان من سار راجعه

بـ- عطف شبه الجملة على مفرد:

جاز عطف شبه الجملة على المفرد إذا كان خبراً أو صفة أو حالاً، لأن هذه الأبحاث الثالثة تشتراك في أنواعها المفرد والجملة وشبه الجملة، تقول جاء الطفل باكياً وعلى عجل.

جـ- عطف مفرد على شبه جملة:

وهذه عكس القاعدة السابقة، وإذا أردت التثبت في كل موقع المعطوفين، تقول: جاء الطفل على عجل وباكياً. وتقول: «وإذا مسَّ الإنسان الضُّرُّ دعاً بجهنه أو قاعداً».

دـ- عطف شبه الجملة على فعل:

هذا من القليل النادر، تستطيع أن تأخذ الجملة السابقة فتقول: جاء الطفل يبكي وعلى عجل....

هـ- عطف فعل على شبه جملة:

تقول: جاء الطفل على عجل وي بكى.....

نهايات:

١- قال الرضي (١٤٠) «ويجوز تقديم المعطوف بالواو والفاء وثم وأو ولا في ضرورة الشعر على المعطوف عليه، نحو: ضربت عمرأ وفعمراً وثم عمرأ وأو عمرأ ولا عمرأ زيداً، لكنه لم يستشهد على هذا بأي بيت، وهو الذي قال ضرورة شعرية».

٢- قال ابن هشام (١٤١) إنَّ البيانيين وابن مالك وابن عصفور منعوا عطف الخبر على الإنشاء وبالعكس، وقد أطال في عرض اختلاف العلماء في هذه المسألة

القسم الثالث

عطف البيان

- ١- تقدَّم في مقدمة البحث أنَّ الكلام في عطف البيان مطول جداً، ومكرر عند كل من كتب في العطف، وقد رأينا أنَّ في هذا الكلام المطول اختلافاً وصل حدَّ الاضطراب عند معظم من ذكر عطف البيان، وبقي الرأي غير دقيق، أو لنقل: لم يصل القدماء إلى رأي فاصل حادٍ صريح في معظم ما قيل، ولاحظت أنَّ معظم المصادر أشارت إلى الشبه الكبير بين عطف البيان والبدل، وهذا الشبه جعل الكثرين يقرؤون أنَّ عطف البيان هو البدل نفسه.
- ٢- إنْ تتبَّعنا أقوال القدماء وجدنا ما قلناه صحيحاً، وسنأخذ كلام سيبويه الذي قام عليه كلام من تبعوه، نقرؤه، ونفهمه ونعمله...

جاء في الكتاب، قلت: أفرأيت قول العرب كلهم:
أزيد أخاً ورقاء إن كنت ثائراً فقد عرَضْتَ أهناكَ حقَّ فخاصِم (١٤٢) .
لأي شيء لم يجز فيه الرفع، يقصد (أخاء ورقاء) (١٤٣) .

وجاء «قلت أرأيت قول العرب: يا أخانا زيداً أقبل؟ قال عطفوه على هذا المنصوب فصار نصباً مثله، وهو الأصل لأنه منصوب في موضع نصب، وقال قوم: يا أخانا زيد» (٤٤). آ— قال أفرأيت قول العرب كلهم، فلم يستثن من العرب أحداً، فهذا رأي الجمهور لم يشذ عنه أحد، والنداء إذا كان لزيد أو لأخي ورقاء فهو واحد، الأول مفرد علم، والثاني مضاف، وزيد هو نفسه أخو ورقاء، فلو حذفت واحداً منها لما تأثر المعنى، أليس هذا من قبيل البطل؟ أظنّ بلي.

ب — أما قوله الآخر، يا أخانا زيداً أقبل، فإنتي أرى أن لافرق بينه وبين البيت، فلو روينا بالضم، لكان البدل، ولما التبس لأنهما — أخونا وزيد — واحد، ثم ألم يضف سبيوه في نهاية العبارة وقال قوم: يا أخانا زيداً فما إعراب (زيد)؟ أليس بدل؟.

ج — أقول إنَّ معظم ما جاء بعد سببويه كان تكراراً لما قاله سببويه (١٤٥)، وقد حدَّ بعضهم عطف البيان فقال: «يكون بالأسماء الصرِّحة غير المأكُونة من الفعل كالكتابي والأعلام» (١٤٦).

أما ابن مالك فقد شرح هذا الكلام أو توسع فيه أكثر فقال (١٤٧): وكل ما حكم بأنه عطف بيان فجائز جعله بدلاً إلّا في موضعين: أحدهما: أن يكون المعطوف خالياً من لام التعريف، والمعطوف عليه معرف بها مجرور بالإضافة صفة مقترنة بها كقول الشاعر:

أبا بن التارك البكري بشر عليه الطير ترقبه وفوعا (١٤٨)

فـ(بشر) عطف بيان على (البكرى)...
والثانى: أن يكون التابع مفرداً معرباً والمتبوع منادى نحو يا أيا على زيداً... وقد تقدم
الكلام عليه.

٣- إنَّ القارئ في عطف البيان وما يتصل به من كلام يصل إلى قاعدة مختصرة، عطف البيان جائز لا واجب، ثم إن اسمه عطف بيان، فكانه إعراب بياني بلاجي، يشبه إلى حد بعيد، الوجه الجائز في إعراب (إن) و(لو) إذا حذف جوابها، فقد أجاز بعضهم في إعراب (إن) و(لو) وصلة، وأجازوا الشرطية وهو الوجه الأعلى..

٤ - تتمة مهمة آ - إن الشبه بين عطف البيان والبدل هو بحذف حرف العطف، وكأنَّ عطف البيان عطف نسق حذفنا منه حرف العطف، وأظنَّ أنَّ كثيراً من الكلمات والجمل التي نستعملها الآن هي من عطف البيان، كأنَّ نقول عن نشرة الأخبار الثالثة / الأخيرة، أو عن الحلقة الخامسة عشرة الأخيرة، فاللفظان يحلُّ الواحد محلَّ الآخر فهو بدل، ومعظمنا يثبتُ الالواح العاطفة فيقول الثالثة والأخيرة.

ب — إن عطف البيان لا يشبه البطل فحسب، بل يشبه الخبر الثاني أيضاً، قال فيس ليلي:
على كل حال إن نكت أو تباعدت أنا كلف صبّ بها وعميد (١٤٩)

فـ(صب) خبر ثان، وعديـ اسم معطوف، وجاز عطفه علىـ كاف أو صب، فـلو حذفـ الواوـ لـكانـ (عـمـيدـ) خـبـراـ ثـالـثـاـ. ثمـ إـنـ الـأـلـفـاظـ الـثـالـثـةـ بـمـعـنـىـ وـاحـدـ فـهـذـاـ يـجـيزـ إـعـرابـ (صـبـ)ـ بـدـلاـ، أوـ عـطـفـ بـيـانـ، لـأنـ حـرـفـ الـعـطـفـ مـحـنـوفـ.

ومنہ قول زہیر:

وَذِي نُسُبٍ نَاءُ بَعْدَ وَصْلَتْهُ
بِمَالٍ وَمَا يَدْرِي بَأْنَكَ وَاصْلَهُ (١٥٠)

فيجوز إعراب بعيد صفة ثانية لـ(ذى نسب) ويجوز البدل لأنه بمعنى (ناءٍ) ويجوز عطف البيان.

ويخلص ما نقدم أبيات النابغة الذبياني (١٥١):

أعْرَجْ لَا النَّكْسُ وَلَا الْخَامِلُ
مَحْرُوبٌ وَالْمَزْجُولُ وَالْحَامِلُ
يَنْهَلُ مِنْهَا الْأَسْلُلُ التَّاهِلُ
يَنْبَتُ مِنْهُ الزَّمْنُ الْمَاحِلُ
وَالْقَاطِعُ الْأَقْرَانُ وَالْوَاصِلُ

وَاللهُ وَاللهُ لِنَعْمَلْ الْفَتْنَى
الْحَارِبُ الْوَافِرُ وَالْجَالِبُ الـ
وَالطَّاعُونُ الطَّعْنَةُ يَوْمُ الْوَغْيِ
وَالْقَاتِلُ الْقَوْلُ الْذِي مِثْلُهُ
وَالْغَافِرُ الْذِنْبُ لِأَهْلِ الْحَجَى

فقد ضم النص عدداً من الصفات، وعدداً آخر من الأسماء المعطوفة لو حذفت حروف العطف بينها لعادت صفات، وعكس هذا أن تلك الألفاظ يجوز فيها عطف البيان.

الخاتمة والنتائج:

١- وبعد فقد عرضت لبحث العطف بلغة جديدة أعدت فيها صياغة البحث بعد أن وجدت أنَّ ثمة ضرورة لِتُقْعَمُ البحث للمتعلمين سهلاً بعيداً عن الدخال وبعض الاضطراب الذي رأيته في معظم المصادر .



- ٢— وجدت أنَّ ابن بعيسى كان أول من بدأ تنسيق البحث وتبويبه في عناوين يمكن اعتمادها، مع تعديل لتناسب كل ما يتصل بالعطف.
- ٣— إنَّ هناك ضرورة لإعادة صياغة عدد من الأبحاث بلا أن يخلل، ولا أن ينقص، كي يكون التيسير منطبقاً..
- ٤— قسمت البحث ثلاثة أقسام رئيسية كان الأول لحروف العطف والثاني للمعطوف والمعطوف عليه والثالث لعطف البيان.
- ٥— إنَّ للعطف أقساماً ثلاثة، أضيقها العطف على التوهُّم الذي قد يكون للمختص فحسب، لأنَّه حصر في شواهد قليلة لا تقنع المتعلم!.
- ٦— حروف العطف تفاوتت من حيث الاستعمال، ومن حيث الأهمية، وكان معظم العطف يعود إلى الواو لأنَّها أم الياب، واشترك كل عدد منها في حكم، وكان هناك خلاف في اعتبار (اما) (وليس) (أي) من حروف العطف.
- ٧— كثُرت الأحكام الخاصة بكل آداة بحسب أهميتها كالواو والفاء، وأو وام و حتى، وعرضت لوجوه الخلاف بين النحوين معتمداً مصادرهم الرئيسية محاولاً التعليق كلما اقتضت الضرورة، رافِداً القاعدة بعدد من الشواهد الشعرية التي كنت أقع عليها، ولا سيما ما يتصل بزيادة التوضيح لتنبيه القاعدة.
- ٨— وزعت القسم الثاني في عدد من العناوين وذلك بحسب المعطوف والمعطوف عليه.. وحاولت — جاهداً — الإكثار من الشواهد والتعليق إذا اقتضت الحاجة.
- ٩— بدا عطف البيان في كل ما كتب غير واضح، ولا سيما عندما يقرن بالبدل، ولم يصل كلُّ من كتب إلى رأي يمكن اعتماده، بل وجدت أنَّ كل عطف بيان جاز فيه البدل، وكثيراً من البدل جاز فيه عطف البيان، لذلك يمكن اعتماد مبدأ جواز عطف البيان. وعلقت عليه كثيراً.
- ١٠— اعتمدت عدداً كبيراً من المصادر والمراجع لكنني لم أثبتها كلها، إلا ما أشرت إليه في الحواشي، لأنَّ اللاحق اعتمد السابق، وأحياناً بالحرف وأشار إليه..

- (١) انظر مثلاً: شرح المفصل لابن عبيش ٧١/٨ - ٧٤ وشرح الرضي على الكافية ٣٩٤/٢ - ٣٩٦ وشرح التسهيل ١٨٦/٣ - ١٨٨ ولا يبتعد هؤلاء عما ورد في الكتاب لسيبوه والمقطتب للمبرد وقد ورد ما يتصل بعطف البيان متبايناً في أجزاء متفرقة.
- (٢) شرح المفصل ٧١/٨ - ٧٤.
- (٣) ليس من شرط في العطف إلا التبع بحركة الإعراب.
- (٤) شرح المفصل ٨٨/٨.
- (٥) اختلاف المصطلح بين البصريين والковينين من الأسباب التي جعلت المتعلم وغيره يرى أن النحو صعب، وهذا يلزمنا أن نوحد المصطلح في كتابنا، ولا سيما مناهجنا كي نخفف من الاختلافات النحوية، ونقرب المادة إلى المتعلم سهلة.
- (٦) انظر مغني اللبيب ٦١٥.
- (٧) ينسب البيت لزهير في ديوانه ٢٨٧ وإلى صرمة الأنصارى. انظر الشاهد في كتاب سيبويه ١٦٥ والمقتبس ٣٣٩/٢ والخصائص ٢٥٣/٢، ومغني اللبيب ٦١٥ وخزانة الأدب ١٠٢/٩.
- (٨) انظر الشاهد في كتاب سيبويه ١٦٥ خزانة الأدب ١٥٨/٤ والخصائص ٣٥٤/٢.
- (٩) انظر مثلاً شرح المفصل ٨٨/٨ - ٨٩ والرضي ٣٨١/٤.
- (١٠) انظر شرح الكافية الشافية ١٢١٠ وما بعدها والرضي ٣٨١/٤.
- (١١) الصاحبى لابن فارس ١٧٠ وشرح الكافية الشافية ١٢٣٢.
- (١٢) انظر مغني اللبيب ١٠٦ والجنى ٢٣٤ والرصف ٢١٣ والرضي ٣٨١/٤.
- (١٣) انظر مغني اللبيب ٤٦٣ والجنى ١٥٦ والرصف ٤٧٣.
- (١٤) انظر المفصل ٩٠/٨ والرصف ٤٧٣.
- (١٥) المغني ٤٦٣ وفيه ٤٦٨ «وزعم قوم أن الواو قد تخرج عن إفاده مطلق الجمع» وفي الصاحبى ١١٩ «وذهب آخرون إلى أن الواو لا تكون إلا للجمع».
- (١٦) انظر سيبويه ٤٣٨/١ وشح المفصل ٩٠/٨ والرصف ٤٧٣ والجنى ١٥٨.
- (١٧) المقتبس ١/١٠.
- (١٨) المغني ٤٦٣ وانظر شرح الكافية الشافية ١٢٦٨.
- (١٩) المغني ٤٦٩.
- (٢٠) المغني ٤٦٩.
- (٢١) شرح الرضي ٣٨٣/٤.



- (٢٢) شعر الخوارج ٢٣
- (٢٣) الرضي ٣٤٨/٢ وانظر شرح التسهيل ٢٣٦/٢.
- (٢٤) الرضي ٣٩١/٤.
- (٢٥) ديوان جرير ١٠٢٨/٢.
- (٢٦) سيبويه ٣١/٢.
- (٢٧) سيبويه ٥٤/٢.
- (٢٨) ديوان النابغة ١١٩.
- (٢٩) (٣٤) مغني اللبيب ٢١٣ ورصف المباني ٤٤٠ والجني الداني ٦١.
- (٣٥) مغني اللبيب ٢١٣ ورصف المباني ٤٤٠ وانظر شرح المفصل ٩٤/٨ والرضي على الكافية ٣٨٤/٤.
- (٣٦) هذا عند البصريين، الصاحبي ١٠٩، وانظر سيبويه ٤٣٨/١.
- (٣٧) هذا رأي الأخفش، الصاحبي ١١٠.
- (٣٨) مطلع معلقته، الديوان (٨).
- (٣٩) شرح الرضي ٣٨٥/٤.
- (٤٠) المقتصب ١٠/١ وشرح الرضي ٣٨٥/٤ وانظر سيبويه ٤٣٨/١.
- (٤٤) شرح الرضي ٣٨٧/٤ وشرح التسهيل ٢١٠/٣.
- (٤٥) أمالى الزجاجى ١١٤.
- (٤٧) مغني اللبيب ٨٧ والجني ٢٢٨ ورصف ٢١٠.
- (٤٨) المصادر السابقة وانظر الصاحبي ١٢٨.
- (٤٩) المصادر السابقة وشرح المفصل ٩٩/٨ والرضي ٣٩٧/٤.
- (٥٠) ذكره صاحب الرصف ٢١١ وانظر المقتصب ١٠/١ والرضي ٣٩٧/٤.
- (٥١) الرصف ٢١١ والجني ٢٢٨ والرضي ٣٩٧/٤.
- (٥٢) المغني ٩٢ والجني ٢٢٨.
- (٥٣) الوحشيات ١٤١.
- (٥٤) انظر الصاحبي ١٢٧ والمغني ٩٤ والجني ٢٣١ والرضي ٣٩٨/٤.
- (٥٥) ديوانه (٦٦).
- (٥٧) الرصف ٢١٢.
- (٥٨) المغني ١٥٨ والرصف ٢٤٩ والجني ٤٢٦ وانظر سيبويه ٤٣٥/١ ٤٣٥/٨ وشرح المفصل ٩٤/٨.
- (٦٠) الصاحبي ١٢٨ والمقتصب ١٠/١ والرضي ٣٨٩/٤ وفي الكتاب ٤٣٨/١.



(٦١) «ومن ذلك مرت برجل ثم امرأة فالممر هنا مروران..» الصاحبي ١٢٨.

(٦٢) الرصف ٢٤٩.

(٦٣) الرضي ٣٩١/٤.

(٦٤) المغني ٦١ والجني ٢٠٤ وانظر المقتصب ٢٨٦/٣ وشرح الرضي ٤٠٤/٤ وفيه كلام مطول، وشرح الكافية الشافية ١٢١٢.

(٦٥) الصاحبي ١٢٥.

(٦٦) المغني ٦١ وشرح المفصل ٩٧/٨.

(٦٧) المغني ٦٢.

(٦٨) المغني ٦٢.

(٦٩) الرصف ١٢٨ وشرح المفصل ٩٨/٨ ومنه قول زهير (ديوانه ٢٧٩):

هل في تذكر أيام الصبا فند
أم هل لما فات من أيامه رند
بالحجر إذ شفه الوجه الذي بجد

(٧٠) الصاحبي ١٢٥.

(٧١) المغني او ٧١ الجنى ٥٤٧ والرصف ٢٥٨ والصاحبي ١٥١ وشرح المفصل ٩٤/٨.

(٧٢) المغني ١٧٢ والجنى ٥٤٦ والصاحبي ١٥١.

(٧٣) المغني ١٧٢ والجنى ٥٥٠ وانظر شرح التسهيل ٢١٦/٢.

(٧٤) المغني ١٧٣ والجنى ٥٤٦.

(٧٥) المغني ٣١٨ والجنى ٢٩٤ والرصف ٣٣ وشرح المفصل ٩٨/٨.

(٧٦) سيبويه ٤٣٩/١.

(٧٧) المقتصب ١١ وانظر شرح المفصل ١٠٤/٨ قال الأعشى الأكبر:

فإن القريب من يقرب نفسه لعمر أبيك الخير لا ما تنسبها

ديوانه ٥٦.

(٧٨) الرضي ٤١٦/٤.

(٧٩) الرضي ٤١٦/٤.

(٨٠) المغني ١٥٢ والرصف ٢٣٠ والجنى ٢٣٦.

(٨١) الجنى ٢٣٦ وانظر الصاحبي ١٤٥ والمقتصب ١٢/١ وشرح المفصل ١٠٤/٨.

(٨٢) الرصف ٢٣١.

(٨٣) الصاحبي ١٤٥ وانظر الرضي ٤١٧/٤.

(٨٤) الكتاب ٤٣٩/١.



- (٨٥) شرح الرضي ٤١٨/٤.
- (٨٦) أمالى الزجاجى ١١٤.
- (٨٧) المغني ٣٨٥ والرصف ٣٤٥ والجنى ٥٩٠.
- (٨٨) قال قوم هي كلمة استدراك، انظر الصاحبى ١٧٠ وشرح المفصل ١٠٦/٨.
- (٨٩) الرصف ٣٤٦ والجنى ٥٨٧.
- (٩٠) الرضي ٣٩٥/٤.
- (٩١) في شرح المفصل ١٠٦/٨ «أكثر الجماعة على أنها [حروف العطف] تسعه» يشير إلى عدم اعتبار (إما) حرف عطف.
- (٩٢) انظر المقتضب ١١/١.
- (٩٣) الصاحبى ١٧٠ وفي شرح الكافية الشافية ١٢٣٢ عند الكوزن.
- (٩٤) المغني ١٠٦ وانظر الرصف ٢١٣ والجنى ٢٣٤ وشرح الرضي ٣٨١.
- (٩٥) قال ابن يعيش ٨٨/٨ العطف على ضربين عطف مفرد على مفرد، وعطف جملة على جملة.
- (٩٦) ديوانه ١٠٨، أبو يكسوم: ملك حبشي.
- (٩٧) ديوانه ٢٧.
- (٩٨) ديوانه ١٦٥.
- (٩٩) ديوانه ١٠٤.
- (١٠٠) انظر سيبويه ٢٧٨/١ و٢٩٨ و٢٧٨/٣ وشرح المفصل ٧٦/٣.
- (١٠١) البقرة ٣٥/٢.
- (١٠٢) ديوانه ٠٢٧ وانظر سيبويه ١/٢٧٨.
- (١٠٣) الرضي ٣٣٤/٢ وانظر شرح التسهيل ٢٢٠/٢ وشرح الكافية الشافية ١٢٤٤.
- (١٠٤) شرح المفصل ٧٧/٣.
- (١٠٥) شرح المفصل ٧٧/٣ والرضي ٣٣٤/٢.
- (١٠٦) سيبويه ٢٤٨/١.
- (١٠٧) الرضي ٣٣٦/٢ وانظر شرح التسهيل ٢٢٢/٢.
- (١٠٨) ديوانه ٢٦٣ وانظر خزانة الأنب ١٢٣/٦.
- (١٠٩) انظر شرح الكافية الشافية ١٢٢٠، وقال الرضي ٣٥٤ ويعطى الماضي على المضارع وبالعكس خلافاً لبعضهم.
- (١١٠) الوحشيات ١٤١.
- (١١١) ديوانه ٣٠.
- (١١٢) المفضليات ٣ السحبيل: العظيم، المسوك: الجلد، المنجوب المدبوغ بالنجب، وهو القشر.

- .٥٥) شعر الخوارج (١١٨)
- .٥٦) ديوانه (١١٩)
- .٣٥) ديوانه (١٢٢)
- .٤٢٧/٢) ديوانه (١٢٣)
- .١٢٠) ديوانه (١٢٤)
- .١١٨) ديوانه (١٢٥)
- .١١٦) المفضليات (١٢٦)
- .٦٣٢) انظر المسألة في المغني (١٣٠)
- (١٣١) ديوانه /٤٢٧/٢ فقد عطف (أسفه دحلاً) على (أعلاه تواً) ومثله قول الآخر:
فعيني ماتتفاك عبرى سخينة عليك وركني خاضعاً متضاعضاً
- .٦٥/١ و ٦٥) الكتاب (١٣٢)
- .٣٥٤/٢) المغني ٦٣٠ وانظر الرضي (١٣٣)
- .٣٥٤/٢) الرضي ٣٥٤ وانظر شرح الكافية الشافية (١٣٤)
- .٩٦٤) ديوانه (١٣٥)
- .١٥٠) الوحشيات (١٣٦)
- .٢٠٢) ديوانه (١٣٨)
- .١٢٨) ديوانه (١٣٩)
- .٣٥٠/٢) شرح الرضي (١٤٠)
- .٦٢٧) المغني (١٤١)
- .١٨٣/٢ وشرح المفصل ٤/٢) الكتاب (١٤٢)
- .١٨٣/٢ وما بعدها.) الكتاب (١٤٣)
- .١٨٣/٢) الكتاب (١٤٤)
- .٢٢٠ و ٢٠٩/٤) انظر المقتضب (١٤٥)
- .٧١/٣) شرح المفصل (١٤٦)
- .١٩٠/٣ و ١٩٠) شرح الكافية الشافية (١٤٧)
- ١١٩٦) سيبويه ١٨٣/٢ وأبن يعيش ٧٢/٣ وشرح الكافية الشافية (١٤٨)
- .٨١) ديوانه (١٤٩)
- .١٤٣) ديوانه (١٥٠)
- .١٦٧) ديوانه (١٥١)

المصادر والمراجع

- الأشباء والنظائر في النحو للسيوطى تتح: عبد الإله نبهان وزملاته، مجمع اللغة دمشق ١٩٨٥.
- أمالى الزجاجى تتح: عبد السلام هارون ط ١٣٨٢ هـ.
- الأصول في النحو لابن السراج تحقيق د. عبد الحسين الفتنى / مؤسسة الرسالة.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام تتح: محمد محبى الدين عبد الحميد ط ١٩٦٦.
- الجنى الدانى للمرادى تتح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل دار الأفاق الجديدة — بيروت — ١٩٨٣/٢ ط.
- خزانة الأدب، للبغدادى تحقيق وشرح عبد السلام هارون الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٩.
- الخصائص لابن جنى، تحقيق محمد على التجار. دار الكتب المصرية ١٩٥٢.
- ديوان الأخطل، تحقيق د. فخر الدين قباوة دار الفكر ط ١٩٦٤.
- ديوان أبي الأسود الدولى، تحقيق عبد الكريم سجلى بغداد ١٩٥٤.
- ديوان الأعشى الأكبر، شرح وتعليق محمد محمد حسين، المكتب الشرقي بيروت ١٩٦٨.
- ديوان امرء القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر ط ٣.
- ديوان أوس بن حجر، تحقيق وشرح محمد يوسف نجم دار صادر بيروت.
- ديوان جرير، تحقيق نعمن محمد أمين طه، دار المعارف مصر ١٩٦٩.
- ديوان جميل بثينة، جمع وتحقيق د. حسين نصار دار مصر للطباعة، ط ١٩٧٦/٢ ط.
- ديوان حاتم تحقيق كرم البستاني، دار صادر — بيروت —.
- ديوان النساء، دار التراث — بيروت — ١٩٦٨.
- ديوان زهير نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية ١٩٤٤.
- ديوان زياد الأعمى تحقيق درية الخطيب ولطيفية السقال، مطبوعات مجمع اللغة دمشق ١٩٧٥.
- ديوان طرفة بن العبد تحقيق درية الخطيب ولطيفية السقال، مطبوعات مجمع اللغة دمشق ١٩٨٣.
- ديوان الطرماح، تحقيق د. عزة حسن وزارة الثقافة دمشق ١٩٦٨.
- ديوان عدي بن زيد العبادى، تحقيق محمد جبار المعبد — بغداد.
- ديوان العرجى، تحقيق خضر الطائى ورشيد العبيدى بغداد ١٣٧٥ هـ.
- ديوان عمر بن أبي ربيعة تتح: محمد محبى عبد الحميد نسخة مصورة بيروت.
- ديوان الفرزدق.
- ديوان قيس بن الحاديبة تتح: حاتم الصالح الصامن (بلا: ت)
- ديوان قيس ليلى تحقيق عبد السنار أحمد فراج، مكتبة مصر.
- ديوان الفرزدق، تحقيق عبد الله الصاوي ط ١٩٣٦.
- ديوان لبيد، تحقيق د. إحسان عباس الكويت ١٩٦٢.
- ديوان الجنون، تحقيق عبد السنار أحمد فراج دار مصر ١٣٨٢ هـ.



- ديوان محمد بن بشير الخارجي تج: محمد خير البقاعي — دار فتنية دمشق ط ١٩٨٥.
- ديوان المرقشين، تج: كاربن صادر — دار صادر بيروت ١٩٩٨.
- ديوان النابغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعارف بمصر
- رصف المباني للملائقي، تحقيق د. أحمد الخراط ط ٢٤٠٥ دمشق.
- شرح التسهيل لابن مالك تحقيق د. محمد عبد القادر عطا وطارق السيد، دار الكتب العلمية — بيروت — ط ١٤٠٠.
- شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر ١٩٧٨.
- شرح الكافية الشافية تحقيق د. عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث دمشق ط ١٩٨٢/١٦.
- شرح المفصل لابن بعيسى، الطبعة المنبرية — مصر.
- شعر الخوارج جمجمة د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت ١٩٧٤.
- الصالحي في فقه اللغة لابن فارس حققه وقدم له مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران — بيروت ١٩٦٣.
- الكتاب لسيبوه، تحقيق عبد السلام هارون.
- معاني القرآن للفراء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، بيروت عالم الكتب.
- معنى الليبب، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله دار الفكر.
- المفضليات تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر ط ٥/١٩٧٦.
- المقتصب للمربد تحقيق محمد عبد الخالق عصبة. القاهرة ١٩٦٣.
- النحو الوفي، عباس حسن، دار المعارف بمصر.
- نهاية الأربع للتوكيري، دار الكتب المصرية طبعة مصورة.
- الوحشيات لأبي تمام تحقيق عبد العزيز الميمني دار المعارف بمصر ١٩٦٣.

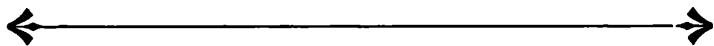




دراسات شعرية

شہاب الدین الشواه
شاعر حلب في العصر الأيوبي
٦٣٥ - ٥٦٩ هـ

د. أحمد طعمة حلبي^(*)



شهدت الحقبة الأيوبيّة من تاريخ حلب تطوراً واسعاً في مجالات الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والفكريّة والأكاديميّة كافّة، ففي مجال الأدب والشعر، أفرزت حلب، عبر تاريخها الإبداعي الطويل عموماً، وفي الحقبة الأيوبيّة خصوصاً، بعضاً من القراءات الشعريّة، التي تركت لنا وللإنسانية كلها تراثاً شعرياً عظيماً، لا يزال إلى الآن يُدرس ويُدرس في الجامعات والمعاهد والمدارس ودور العلم في أنحاء العالم كافة.

ويمثل شہاب الدین الشواه واحدة من تلك القراءات الشعريّة التي أبدعتها حلب زمان الأيوبيين، وسنحاول في بحثنا هذا أن نكشف النقاب عن شخصية هذا الشاعر الحلبي ومرافق حياته، ونستعرض نماذج من نتاجه الشعري. وعلى هذا فقد انتظم البحث في قسمين رئيسين: يعرض الأول منها لحياة شہاب الدین الشواه، في حين يعرض الثاني بعض النماذج الشعريّة لهذا الشاعر.

(*) كلية الآداب، جامعة حلب



أولاً - حياة شهاب الدين الشواء:

تناول في هذا القسم جوانب عدة:

أ- مصادر ترجمته:

إن أول من ترجم لشهاب الدين الشواء هو الكمال بن الشعار الموصلي في كتابه (عقود الجمان في شعر الزمان)، وكان ابن الشعار هذا صديقاً للشواء، وقد أخذ عنه الشواء كثيراً من الشعر، كما يذكر ابن خلkan^(١).

كما ترجم له مؤرخ حلب الكمال بن العديم في كتابه (بغية الطلب في تاريخ حلب) ترجمة مقتضبة، ولا ندرى هل اطلع الكمال ابن العديم على ما كتبه ابن الشعار الموصلي عن الشواء أو أنه لم يطلع؟ لكن الرجلين الشواء وابن العديم لم تكن بينهما مجالسة أو صحبة، على الرغم من أنهما كانوا يعيشان في عصر واحد وفي مدينة واحدة أيضاً هي حلب.

غير أن ابن العديم يذكر في كتابه (بغية الطلب) أنه قد سمع الشواء مراراً، ينشد الملك الظاهر والملك العزيز من بعده الشعر بحلب^(٢).

وابن العديم هو أول من ربط بين لقب شهاب الدين (الشواء) وصيته، إذ ذكر في كتابه (البغية) أن شهاب الدين كان له بحلب حانوت يشوي فيه الشواء^(٣). ومن هنا أتى لقبه (الشواء).

غير أن أوسع ترجمة للشواء وأشملها، نجدها في كتاب (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان) لابن خلkan، والسبب في ذلك يعود إلى ما كان بين الرجلين، الشواء وابن خلkan، من صحبة ومودة وأنس واجتماعات ومجالس أدبية كثيرة^(٤).

وهذه الصحبة التي امتدت منذ أواخر سنة ثلاث وثلاثين وستمائة إلى حين وفاة الشواء في سنة خمس وثلاثين وستمائة، وإن لم تكن طويلة الأمد، كانت كافية لابن خلkan ليثبت في ترجمته للشواء ما أتبه.

وقد ذكر ابن خلkan أنه قد اطلع على ما كتبه ابن الشعار الموصلي عن الشواء، لكن يفهم من كلام ابن خلkan، في ثابيا السطور الأخيرة من ترجمته للشواء أنه قد كتب ما كتبه عن الشواء قبل أن يطلع على ما كتبه ابن الشعار الموصلي عنه.

(١) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلkan، ٢٣٦/٧.

(٢) بغية الطلب في تاريخ حلب، ابن العديم، ٤٦١١/١٠.

(٣) المصدر السابق نفسه، ٤٦١١/١٠.

(٤) وفيات الأعيان، ابن خلkan، ٢٣٢/٧.

والحقيقة أن الترجمة التي أثبّتها ابن خلكان للشواء في كتابه (وفيات الأعيان) هي الترجمة الوحيدة التي تحدثت عن حياة الشواء وشعره بشكل مفصل، وقد عدت إلى كتب الطبقات والترجمات والسير والتاريخ القديمة والمعاصرة، التي ترجمت للشواء، فلم أجد فيها زيادة على ما ذكره ابن خلكان، وهذه الكتب هي، مرتبة بحسب تواريخ وفاة مصنفيها:

- ١- (سير أعلام النبلاء) لشمس الدين محمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ.
- ٢- (مرآة الجنان وعبرة اليقطان في معرفة ما يعبر من حوادث الزمان) لأبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان البافعى اليمنى المتوفى سنة ٧٦٨ هـ.
- ٣- (شدرات الذهب في أخبار من ذهب) لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، المتوفى سنة ٨٩١ هـ.

٤- (تاريخ آداب اللغة العربية) لجرجي زيدان، المتوفى سنة ٩١٤ هـ.

٥- (إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء) للشيخ راغب الطباخ الحلبي المتوفى سنة ٩٥١ هـ.

٦- (معجم المؤلفين) لعمر رضا حكالة.

٧- (أعيان الشيعة) للإمام محسن الأمين.

٨- (الأعلام) لخير الدين الزركلي.

٩- (تاريخ الأدب العربي) لعمر فروخ.

ب- اسمه ونسبه:

يجمع المؤرخون ولاسيما معاصراً الشواء ابن العديم وابن خلكان على أن اسمه يوسف بن إسماعيل بن علي بن أحمد بن الحسين بن إبراهيم، أبو المحاسن، الملقب شهاب الدين، المعروف بالشواء. أصله من الكوفة، لكنه حلبـيـ المولدـ والمنـشـأـ والوفـاةـ.
ويذكر ابن خلكان أن معظم أهالي حلب، في ذلك الوقت، ما كانوا يعرفون الشواء إلا بـ (محاسن الشواء)، لكن الصحيح في اسمه ولقبه وكنيته ما ذكرناه آنفاً.

ج- ولادته:

لا اختلاف بين المؤرخين ومن ترجم للشواء أن ولادته كانت في حلب سنة ٥٦٢ هـ ١١٦٦ مـ. ولم يذكر المؤرخون شيئاً عن نشأة هذا الشاعر لا في طفولته ولا في شبابه، سوى ما ذكره ابن خلكان ومن جاء بعده من المؤرخين، عن ملازمـةـ الشـوـاءـ فيـ شـابـهـ لـحـلـقةـ الشـيـخـ تـاجـ الدـينـ أـحـمدـ بنـ هـبـةـ اللهـ بنـ مـقـدـ المشـهـورـ بـابـنـ الجـبرـانـيـ، وـعـنـ تـلـمـذـهـ فـيـ الشـعـرـ عـلـىـ بـدـيـ أـبـيـ الفـتحـ بنـ أـبـيـ

الفضل النقاش الشاعر الحلبي المعروف في تلك العصر^(١)، وعلى يدي ابن الشاعر الموصلي صديقه^(٢).

د- شيوخه وأساتذته:

ينظر ابن خلكان أن الشواء قد أخذ الأدب عن الشيخ ناج الدين أبي القاسم أحمد بن هبة الله بن مقلد المعروف بابن الجبراني الحلبي النحوي اللغوي^(٣)، إذ كان كثير الملازمنة لحلقته، وكان بينهما صحبة.

كما أخذ الشواء الشعر واتفقه على يدي أبي الفتح مسعود بن أبي الفضل النقاش الحلبي الشاعر المعروف بابن فطيس، كما أخذ الشعر كذلك عن ابن الشاعر الموصلي، الذي كان صديقاً حمياً له، ولم يُعرف عن الشواء تتلمذه وصحابته لغير هؤلاء الثلاثة.

هـ- رأي المؤرخين فيه وفي شعره:

لقد احتلَّ الشواء مكانة عالية لدى معاصريه، ولدى من جاء بعدهم من المؤرخين، فقد وصفه معاصره كمال الدين بن العديم بأنه شاعر مجيد^(٤). كما وصفه ابن خلكان بأنه كان أديباً فاضلاً متقناً لعلم العروض والقوافي شاعراً، وبأنه كان حسن المحاررة مليح الإبراد، مع السكون والتأني، وأنه كان جيل الثاني^(٥)، كما وصف شعره بأنه ذو معانٍ بديعة^(٦).

ووصفه صديقه ابن الشاعر الموصلي بأنه كان ذا نفسٍ عالية، ارتفعت به عن الاستجداء بالشعر، والأرتراق به، على عادة الشعراء^(٧). وقد علل ابن الشاعر مدح الشواء للملك الناصر صلاح الدين وولده الملك الظاهر ثم الملك العزيز ابن الملك الظاهر بأنه كان من باب التحبب والتولع^(٨)، ولم يكن من باب الاستجداء.

وكان الشواء ضليعاً بالعربية، نحوها وصرفها وفهمها ولهجاتها، وقد أورد ابن خلكان بعض المحاورات التي جرت بينه وبين الشواء، والتي تؤكد تمكنه من قواعد العربية، ومعرفته بلغات

(١) المصدر السابق نفسه، ٢٣٢-٢٣١/٧.

(٢) المصدر السابق نفسه، ٢٣٦/٧.

(٣) المصدر السابق نفسه، ٢٣١/٧.

(٤) بقية الطلب، ابن العديم، ٤٦١١/١٠.

(٥) وفیفات الأعيان، ابن خلكان، ٢٣٢/٧.

(٦) المصدر السابق نفسه، ٢٣٢/٧.

(٧) عقود الجمان في شعراء الزمان، ابن الشاعر الموصلي، ٢٣٧/١٠.

(٨) المصدر السابق نفسه، ٢٣٧/١٠.

العرب ولهجاتهم. من ذلك ما ذكره ابن خلكان من أنه قد أنسد الشواء يوماً قول ابن عثيم المشقى الشاعر المعروف:

خَرْطُ الْفَقَادَةِ أَوْ مَنَالُ الْفَرَقَدِ
مَالُ ابْنِ مَازَةِ دُونَهُ لِعَفَّاتِهِ
مَالُ لِزُومِ الْجَمْعِ يَمْنُعُ صَرْفَهِ
فِي رَاحَةِ مُثْلِ الْمَنَادِيِّ الْمُفَرِّدِ

قال الشواء: هذا ليس يجيد، قال ابن خلكان: ولم ذلك؟ قال الشواء: ليس من شرط المنادي المفرد أن يكون مضموماً، فقد يكون المنادي مفرداً ولا يكون مضموماً لأن يكون نكرة غير معين، كما تقول: يا رجلاً، ولكن أنا أعمل في هذا شيئاً. قال ابن خلكان: ثم إننا اجتمعنا بعد ذلك في الجامع (يقصد الجامع الكبير في حلب) فقال، أي الشواء: قد عملت في ذلك المعنى شيئاً فاسمعه، ثم أنسد: لَنْ أَخْلِلْ لَنْهُ خَلَلْ
نَغْرِبَ عَنْ أَصْلِهِ الْأَخْسَنْ
أَضْحَتْ لَهُ مُثْلِ حَيْثُ كَفْ
وَدَتْ لَوْ أَنْهَا كَأْمَسْ

إلى آخر تلك الرواية...

فالشواء قد جعل كف هذا الخليل، من شدة بخله، مضمومة مثل (حيث) المضمومة بالبناء دوماً، وهو يعني أن تكون مكسورة العظم، كأمس المكسورة بالبناء. فالشواء قد اعترض على تشبيه ابن عثيم راحة هذا الخليل، حال كونها مضمومة لا يبسطها للبذل، بالمنادي المفرد المبني على الضم، ورأى أن المنادي المفرد قد لا يكون مضموماً، ثم نظم الشواء هذين البيتين اللذين شبه فيما راحة البخل به (حيث) المضمومة دائماً، مؤكداً أن تشبيهه هذا أجود من تشبيه ابن عثيم.

و - وفاته:

يجمع المؤرخون أن وفاة الشواء كانت في حلب، في يوم الجمعة التاسع من شهر مرحماً، سنة خمس وثلاثين وستمائة للهجرة، عن ثلث وسبعين سنة، وأنه دفن بظاهر حلب في مقبرة باب أنطاكية^(١).

ي - ديوانه:

أول من أشار إلى ديوانه الشواء معاصره وصديقه ابن الشعار الموصلي، وقد أشار كذلك إلى أن ديوان الشواء يضم عشرين ألف بيت^(٢).

(١) وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٢٣٦/٧، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، ٢٨/٢٣، وشذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، ١٧٩/٥، وتاريخ أدب اللغة العربية، لزيدان، ٢١/٣، وأعلام النبلاء، للطباطبائي، ٣٧٣/٤، ومعجم المؤلفين، لكتابه، ٢٧٥/١٢ وأعيان الشيعة، للأمين، ٣١٨/١٠، والأعلام، للزرکلي، ٢١٧/٨.

(٢) عقود الجمان، ابن الشعار، ٢٣٧/١٠.



ونكر ابن خلكان أن ديوان الشواء يصل إلى أربعة مجلدات^(١).
ويضيف الشيخ راغب الطباخ الحلبي في كتابه (إعلام النبلاء) أن للشواء كذلك قصيدة بالياء
والواو، قل ابن نسيت: عزَّوْتُه وعزَّيْتُه. وقد شرح هذه القصيدة محمد بن إبراهيم بن النحاس الحلبي
المتوفى سنة ٦٩٧ هـ، وسمى الشرح: هدي أمهات المؤمنين^(٢).

ومما يؤسف له أننا لم نقع على ديوان الشواء، وأغلبظن أن ديوانه لم يطبع إطلاقاً، وأنه
مفقود أيضاً. لكن جرجي زيدان يؤكد في كتابه (تاريخ أداب اللغة العربية) أن في برلين منتخبات
من هذا الديوان^(٣)، ويشير الزركلي صاحب الأعلام إلى أن هذه المنتخبات وتلك القصيدة مخطوطتان
ذلك^(٤).

وعلى الرغم من أننا لم نعثر لا على هذا الديوان ولا على المنتخبات منه، فإن المقطوعات الشعرية
التي أوردها المؤرخون، ولا سيما ابن الشاعر الموصلي وابن خلكان، في أثناء ترجمتهم له، تعطينا
فكرة واضحة عن شعر هذا الرجل، وعن مكانته بين الشعراء في ذلك العصر، وعن الأغراض
الشعرية التي طرقها، وعن المستوى الفني الذي بلغه شعره.

ثانياً- شعر شهاب الدين الشواء:

ذكرنا آنفاً أن ابن الشاعر الموصلي وابن خلكان قد أوردا، في معرض ترجمتها للشواء، نماذج
متعددة من شعره، والحقيقة أن هذه النماذج، بالرغم من جودتها وسبكيها الجيد، لا تمثل شعر الشواء
كله، الذي يبلغ، كما يؤكد المؤرخون، أربعة مجلدات. غير أن هذه المقطوعات تدل، بشكل واضح،
على شاعرية الشواء، واعتلاقه منزلة جيدة، بين أقرانه الشعراء في ذلك العصر. ولو قيض لهذا
الديوان أن يرى النور لتهافت كثير من النقاد والدارسين على دراسته وتحليله، ولكن الحديث عنه
وعن صاحبه مختلفاً عما قلناه وما يقوله غيرنا.

لقد نظم الشواء في أبواب شعرية متعددة، منها المدح والنسيب والغزل والإخوانيات وشعر
المناسبات أو الشعر الاجتماعي، إن صحت التسمية. غير أن مقطوعات الغزل تحتل مكان الصدارة،

(١) وفيات الأعيان، ابن خلكان ٢٢١/٧.

(٢) إعلام النبلاء، الطباخ، ٣٧٣/٤.

(٣) تاريخ أداب اللغة العربية، زيدان، ٢١/٣.

(٤) الأعلام، الزركلي، ٢١٧/٨. وأشار هنا إلى أن الشيخ راغب الطباخ الحلبي قد نشر هذه القصيدة ضمن كتاب طبعه في
طبعته الخاصة بحلب وهو بعنوان (كتاب المحفوظ في اللغة)، وهي تتألف من تسعه عشر بيت شعرى، وأولها:
قل إني نسيت: عزَّوْتُه وعزَّيْتُه وَكَنْتُ أَحْمَدُ دُنْيَا مِنْ كُنْيَا

من بين كل الأغراض الشعرية التي طرقها الشوا، مما يحذونا، ونحن نعرض بعضًا من نماذج شعره، الاستهلال بنماذج الغزل تلك.

وقد اعتمد الشوا في شعره الغزلي الموجود بين أيدينا، أسلوب الغزل بالمنذر، على عادة الشعراء في تلك العصور، أعني عصور الدول المتنبعة، مستخدماً كذلك بعض المحسنات البدعية، التي كثرت في تلك العصور أيضاً، يقول الشوا في إحدى مقاطعاته^(١):

وَمَهْفَفْ غَبْنِي الزَّمَانَ بَخْدَهُ فَكَسَاهُ ثَوْبَتِي لِبِلِيهِ وَنَهَارِهِ
لَا مَهْدَتْ غَذَرِي مَحَاسِنُ خَدَهُ إِنْ غَضْنَهُ مَنَهُ غَضْنُ عَذَارِهِ
وَالْجَنَاسُ هُنَا بَيْنَ (عَذَري) وَ(عَذَارِهِ) (والعذار هو الشعر النابت على الخدين)، وَكَذَلِكَ بَيْنَ
(غَضْنَهُ) بَعْنَى قَلْلَ منْ قِيمَةِ الشَّيءِ، وَ(غَضْنُهُ) بَعْنَى طَرِي أَوْ نَابَتْ حَدِيثًا.
وَفِي مَقْطُوعَةٍ شَعْرِيَّةٍ أُخْرَى يَقُولُ:

مِنْهُمْ عَلَيْهِ فَقَدْ قَبَعَتْ بِذَكْرِهِ	إِنْ كَانَ قَدْ جَبَوْهُ عَنِي غَيْرَهُ
عَنَّا فَأَغْنَى نَشَرَهُ عَنْ نَشَرِهِ	كَالْمَسْكِ ضَاعَ لَنَا وَضَاعَ مَكَانَهُ

فـ (نشره) الأولى تعني راحته، أما الثانية فتعني بسط المسك للناس وتطيبهم به. وفي نموذج شعري آخر نرى الشوا، وقد مزج بين وصف الطبيعة والغزل بأسلوب جناسي جميل^(٢):

فَدِيتُ بِنَفْسِي رَأْسَ عَيْنِي وَمَنْ يَهَا	وَبِيَضِ السَّوَاقِي حَوْلَ زُرْقَ سَوَاقِيَهَا
إِذَا رَاقَنِي مِنْهَا جَوَارِي عَيْوَنِهَا	لَرَاقَ دَمِي مِنْهَا عَيْوَنُ جَوَارِيَهَا
فَقَدْ جَانَسَ بَيْنَ (جَوَارِي) فِي الشَّطَرِ الْأَوَّلِ، الَّتِي تَعْنِي عَيْوَنَ الْمَاءِ، وَ(جَوَارِيَهَا) فِي الشَّطَرِ	ثَانِيِّي، الَّتِي تَعْنِي الْجَوَارِيِّيَّ، أَيِّ الْفَتَيَاتِ.
وَلِلشَّوَاء شَعْرٌ غَزَلِيٌّ آخَرُ يَسْتَخْدِمُ فِيهِ بَعْضَ مَصْطَلَحَاتِ النَّحْوِ، يَقُولُ فِي إِحدَى مَقْطَعَاتِهِ مُتَحَدِّثًا	عَنْ غَلَامٍ أَرْسَلَ أَحَدَ صَدَغِيهِ وَعَدَ الْآخِرَ ^(٤) :
صِدَاغًا فَاعِيَا بِهِمَا وَاصْفَةَ	أَرْسَلَ صِدَاغًا وَلَوْيَ - قَاتَلَيَ -
تَسْعَى وَذَا عَقْبَةَ وَاقْفَةَ	فَخَلَقَتْ ذَا فَيِّي خَدَهُ حَيَّةَ

(١) وَفِيلَاتُ الْأَعْيَانِ، إِنْ خَلَكَانِ، ٢٢٣/٧.

(٢) الْمَصْدَرُ السَّابِقُ نَفْسَهُ، ٢٣٦-٢٣٥/٧.

(٣) الْمَصْدَرُ السَّابِقُ نَفْسَهُ، ٢٣٥/٧.

(٤) الْمَصْدَرُ السَّابِقُ نَفْسَهُ، ٢٢٤/٧، وَفِي الْأَصْلِ: عَقْبَةُ، وَلَا يَسْتَقِيمُ بِذَلِكِ الْوَزْنِ، كَمَا هُوَ وَاضِعٌ.



ذا إِلْفَ لِيَسْتَ لِوَصْلٍ وَذَا
وهو هنا يشبه شعره المرسل بالألف في الكتابة، ولكنها ليست ألف الوصل المعروفة في قواعد النحو، فالمعنى بها الوصال الذي يحصل بين المحب ومحبوبه. كذلك يشبه شعره المعقود على صدغه الثاني بحرف الواو في الكتابة أيضاً، ولكنها ليست الواو العطف المعروفة في قواعد النحو أيضاً، فالمعنى بها كذلك عطف المحبوب على محبوبه بالوصل.
ويقول في نموذج آخر مقارناً بين حاله هو وحال محبوبه، معتمداً على تقسيمات النحاة للأفعال^(١):

هُوَكَ يَامَنْ لَهُ اخْتِيَالُ ثَلَاثَةُ مَا لَهَا انتِيَالُ مَاضِ وَشَوْقِي إِلَيْكَ حَالُ	مَالِي عَلَى مَثَلِهِ احْتِيَالُ فَسَمَّةُ افْعَالِهِ لَهِينَيِ وَعَذْكَ مَسْتَقْبَلُ وَصَبْرِي
--	--

أما شعر النسيب لديه فقد تمثل في هذه المقطوعة التي تقارب من الشعر الصوفي، يقول الشواء^(٢):

هَاتِيكَ يَا صَاحِرُ بَالْطَّيْمِ وَانْزَلْ بَنَا بَيْنَ بَيْوتِ النَّقا هَتَنِي نَطِيلُ الْيَوْمِ وَقَأْ عَلَى السَّا	نَاشِدَكَ اللَّهُ فَعَرَجَ مَعَنِي فَقَدْ غَسَتْ أَهْلَةَ الْمَرْبَعِ كَنِ أوْ عَطْفَاً عَلَى الْمَوْضِعِ
---	--

ويلاحظ أن الشواء قد استخدم في البيت الثالث مصطلحين من مصطلحات النحو والصرف، أولهما (الوقف على الساكن) وهو قطع النفس على آخر الكلمة في القراءة، والثاني (العطف على الموضع) وهو باب معروف من أبواب النحو، وهو هنا يستخدم هذين المصطلحين بطريقة التورية، فهو يقصد بالمصطلح الأول الوقوف والتحدث إلى ساكني تلك الديار، كما يقصد بالمصطلح الثاني النحو على الموضع أو الديار، وقد خلت من أهلها أو سكانها.

وَكَنَا خَمْسَ عَشَرَةَ فِي التَّنَامِ فَقَدْ أَصْبَحْتُ تَنْوِينَأَ وَأَضْحَى	عَلَى رَغْمِ الْحَسْدِ بِغَيْرِ أَفْةٍ حَبِيبِي لَا تَقَارِبَهُ إِلَيْضَافَةٍ
---	--

وقد تمثل شعر المديح لديه بتلك القصيدة التي مدح بها علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، يقول^(١):

(١) المصدر السابق نفسه، ٢٣٥/٧.

(٢) المصدر السابق نفسه، ٢٣٢/٧.

(٣) المصدر السابق نفسه، ٢٣٤/٧.

إذا والى الوصي ابا اتراب
ومولى شافعا يوم الحساب
عزيز الجار مخضر الجناب
وفى يوم الكريمة ليث غاب
أراك البرق في كف السحاب
وزوج الطهر من بين الصحاب
وندو الفضل المرتَل في الكتاب
ومن الشعر الاجتماعي او شعر المناسبات نجد هذه المقطعة الشعرية التي قالها الشواء في غلام
قد ختن^(١):

فرحاً وقلبي قد غراه وجوم
يخشى عليك إذا ثاك نسيم
جلداً وأجزع ما يكون الرَّيم؟
قد سُنَّها من قبل إبراهيم
في كفه موسى وأنت كلِيم
ونخت عرضنا ل تلك النماذج الشعرية، التي نظمها الشواء، بهذين البيتين اللذين يتحدث فيما
الشواء عن شخص لا يكتُم السر، يقول^(٢):
لَي صدِيقٌ غداً وإنْ كانْ لا ينْ
سْطِيقُ إِلَّا بِغَيْبَةِ أَوْ مُحَالٍ
أَشَبَّهُ النَّاسُ بِالصَّدَى: إِنْ تَحْدَثُ
لقد استعرضنا فيما سبق صفحة مهمة من صفحات كتاب حلب الإذاعي، تمثلت بتلك الشخصية
الشعرية الحلبية، التي تبوأت مكانة مرموقة بين أقرانها من الشعراء، في العصر الایوبی، وفي
العصور التالية له، ولعلنا بذلك قد أضمنا جانباً مهماً من جوانب التطور الفكري والأدبي، بل التطور
الحضاري الشامل الذي شهدته حلب في تلك الفترة.

(١) المصدر السابق نفسه، ٢٣٥/٧. والأبيات الأول والثاني والرابع والسادس والسابع ليست موجودة لدى ابن خلكان، وقد أثبناها من كتاب (أعيان الشيعة) ٣١٨/١٠.

(٢) وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٣٦/٧.

(٣) المصدر السابق نفسه، ٢٣٥/٧.

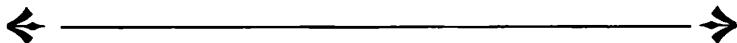
المصادر والمراجع

- إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، راغب الطباطبائي الحلبي، تحقيق: محمد كمال، دار القلم العربي، حلب، ١٩٨٨.
- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملاتين، بيروت، ١٩٧٩.
- أعيان الشيعة، محسن الأمين، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٦.
- بغية الطلب في تاريخ حلب، ابن العديم الصاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جراده، تحقيق وتقديم: الدكتور سهيل زكار، الناشر: المؤلف نفسه، دمشق، ١٩٨٩.
- تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ، دار العلم للملاتين، بيروت، ١٩٧٩.
- تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، راجعه وعلق عليه: الدكتور شوقي ضيف الله، دار الهلال، مصر، دون تحديد للطبعة أو سنة النشر.
- سير أعلام النبلاء، الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف والدكتور يحيى هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنفي أبو الفلاح عبد الحي، مكتبة القدسية، القاهرة، ١٢٥١هـ.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن أبي بكر، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دون تحديد للطبعة أو سنة النشر.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوارث الزمان، اليافعي أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليمني، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٠.
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المتنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تحديد للطبعة أو سنة النشر.



المقنق الكندي: الشاعر الجميل النبيل قراءة في شخصيته وشعره

د. أحمد دهمان^(١)



مقدمة:

أجمع نقادنا القدماء على تعريف الشعر بأنه الكلام الموزون المقفى^(١) والذي توافر له الجمال الأدبي والصياغة الموحية، وعلل بعضهم سبب تسمية الشاعر، ولماذا ينبغي أن يصوغ شعره على نمط خاص، فذهب ابن وهب الكاتب إلى أن الشاعر مشتق من فعل شعر يشعر، ولا يستحق الشاعر هذا الاسم حتى يأتي بما لا يشعر به غيره. فكل من كان خارجاً عن هذا الوصف فليس بشاعر، وإن أتى بكلام موزون مقفى^(٢).
إذاً، فالشعر ينبغي أن يكون نابعاً من إحساس وشعور يتوافران لدى الشاعر خاصة، ولا يتوافران في كل إنسان. ولا تختلف النظرة الحديثة في تعريف الشاعر كثيراً عما انتهى إليه

(١) باحث سوري جامعي.

(٢) في تعريف الشعر والشعراء: ينظر معجم المصطلحات النقدية والأدبية، الدكتور محمود الربيادوي، دمشق ١٩٩٩. مص ٤٦٦ – ٤٥٥.

(٣) البرهان في وجوه البيان، ابن وهب الكاتب، تج: الحديثي ومطلوب، القاهرة ص ١٣٠.

القدماء، فهو الكلام الموزون المقفى الذي يصور العاطفة، أو هو الفكرة المصورة المزجاة بعاطفة، وهو الكلام الذي يقصد به الجمال الفني الآتي من اللفظ والمعنى، أو الشكل والضمون. وإثارة الشعور والإحساس مقدمة في الشعر على إثارة الفكر، وقوة الشعر تتمثل في الإيحاء بالأفكار عن طريق الصور، لا في التصريح بالأفكار مجردة، فإذا فقدت القصيدة الإيحاء والتوصير صارت نظماً وفقدت روح الشعر^(١).

وإذا كان هذا تعريفاً عاماً للشعر وبياناً لطبيعته، فإن ذلك يستتبع بيان وظيفة الشعر والشاعر. وهذا الأمر يقودنا إلى القول: إن العرب قد أدركوا في مجتمعهم القبلي قيمة الدور الذي يقوم به الشعر والشاعر في القبيلة، فالشاعر لسان القبيلة المعبير عنها والمتكلم باسمها إذا أرادوا الفخر بما في القوم، قام الشاعر بتسجيل ذلك في شعره، وإذا اعندى عليها معنى بحرب الكلام كان هو المتصدي له، يرد هجومه، ويكتب له الصاع صاعين، وينال منه أكثر مما نال من قومه. من هنا كان الشعر ديوان العرب وسجل لمآثرهم وانتصاراتهم وهزائمهم، أي أنه مرجع من مراجع الثقافة، ووسيلة الإعلام الأساسية، ومصدر من مصادر التاريخ، وربما كان وسيلة تعليمية. إلا أن وظيفته الأولى هي التهذيب والتنقيف والتعليم وإشارة الأحساس الجمالية، أما الثانية فتقدية، لأن وسيلة لمعرفة إعجاز القرآن الكريم، وتنقية الأحساس من كل ما يتلخص بها من التراب. فالأدب الرأقي يؤثر في النفوس تأثيراً إيجابياً يرتفع بها إلى أعلى ويسمو بها فوق أنانية الذات وحب النفس^(٢).

كانت هذه الوظائف تفرض على الشعر أو الشاعر ألا يكون منعزلاً عن المجتمع بعيداً عن الحياة، لأن الشعر كل شيء في حياة القوم.

كيف يكون الحال إذا كان الشاعر مقيماً في قومه، وهذا مكانة مرموقة ومنزلة رفيعة؟ هنا يتحدد الإبداع بشخص المبدع، فينبثق شرعاً نبيلاً مرسوماً بالكلمات، معبراً عن وجдан الأمة، حاملاً قيمها الرفيعة، وهذا ما نجده عند المقتنع الكندي، فمن هو هذا الشاعر:

هو محمد بن ظفر بن عمّيز بن أبي شمر... ابن كندة بن عَفِير، فهو عربي قحطاني، من قبيلة كندة، قبيلة أمرئ القيس، وسليل مملكة شهيرة قامت على أطراف الجزيرة العربية^(٣).

(١) أصول النقد الأدبي، طه أبو كريشة، مكتبة لبنان، ١٩٩٦ ص ٦.

(٢) ينظر كتابنا: النقد العربي التقديم، قضايا نظرية ودراسات تطبيقية، جامعة البيت، ٢٠٠٣ ص ٧٤ وما بعدها.

(٣) ترجمته في الأغاني، دار الكتب (١٠٧/١٧) الحمامة الشجرية (٤٨٨/١) للحسامة البصرية (٤/٢) شرح ديوان الحمسة للمرزوقي، (٤) الوفي بالوفيات الصندي، (١٧٩/٣) الشعر والشعراء، ابن قتيبة (٧٣٩/٢).



أما سبب تسميته بالمقعن، وهو اللقب الذي غلب عليه، فلأنه كان من أجمل الناس وجهاً، فكان إذا سفر للثام عن وجهه أصابته العين. وكان أمّا الناس قامة، وأكملهم خلقاً، وكان لا يمشي إلا مقعنًا، كما يذكر أبو الفرج في أخباره^(١).

وهو شاعر مقلّ من شعراء الدولة الأموية، كان له محل كبير وشرف وسؤدد في عشيرته، وكان جده سيد كندة، أما عمّه عمرو فكان ينزارع أباه ظفر بن عمير الرئيسة، ويساجله فيها فيقصر عنها. وكان المقعن واسع العطاء، كثير الجدأ، سمح اليه بماله، لا يرد سائلًا عن شيء حتى أتلق كل ما خلفه أبوه من مال، فترفع عليه بنو عمّه عمرو بن أبي شمر بأموالهم وجاههم. وعندما أراد الشاعر أن يخطب ابنة عمّه التي أحبها، رده إخوانها وعيروه بإسرافه في الكرم، وفقره الذي كان بسبب جوده، وما زاد عليه من الدين، فقال أبياته الشهيرة التي يتمثل بها، وفيها عتاب رقيق، وغيرية رفيعة، ومشاعر مرارة بسبب الظلم.

وهذا البوج الشعري كما يقول أبو الفرج من أجود الشعر، يقول المقعن الكندي:

يُعَانِي فِي الدِّيَنْ قَوْمِيْ وَإِنَّمَا
أُسْدِيْ بِهِ مَا أَخْلَى وَضَيَّعُوا
وَفِي جَفَنَةِ مَا يُغْلِقُ الْبَابُ دُونَهَا
وَفِي فَرَسِ نَهْدِيْ عَيْقِ جَلْتُهُ

فقومه ينعون إليه سرقة في الإنفاق، وتخرقه في الإقضال، وتجاوزه ما تساعد به حاله، وتتسع له ذات يده إلى الاستقرار، وبذل الوجه في الإذيان، أو كثرة الدين المرهق، فيقول: كثرت لائمتهم فيما يركبني على الديون، وازداد عذلهم، وإنما هي أموال مصروفة في وجوده، تبعاتها على، وجمالها لهم، وقضاؤها في نفسها يلزمني، ومحامدها موفرة عليه، ثم راح يعدد أفضاله قائلاً: من تلك الوجوه أن ما ينوب من الحقوق فيُخُلُّونَ بها ويضيئونها عجزاً عن الوفاء بواجبها، أنا أسد ثغورها، وأقيم فروعها. ومنها أن لي دار ضيافة قدورها مشبعة موفورة، وجفانها معدة منصوبة، لا يمتنع منها طالبها، ولا يُحجب عنها رائدها، فلخنانها كالأكليل على رؤوسها، وثراندها قد نُفِّق تدقيقها. ومنها أن بفناني فرساً مربوطاً قد أعد للمهمات، على عادة أمثالى من الأكابر والرؤساء. ولكرمه وما يتوفّر عليه من إكرامي إيه قد صار لحجاب بيتي، وقد شغلت بخدمته عبداً ينفقده برأي مني، لا أهمله ولا أغفل عنه.

(١) الأغاني (١٠٧/٧).



و يعد هذه الشكوى الرقيقة، وهذا البث الجميل يستمر في بوحه قائلاً:

وَنِنْ بَنِي عَمِّي لَمُخْلِفٌ جِدًا
وَلَنْ هَذُوا مَجْدِي بَنَتْ لَهُمْ مَجْدًا
وَلَنْ ضَيَّعوا غَيْبِي حَفَظْتُ غَيْرَوْهُمْ
وَلَنْ زَجَّرُوا طَيْرِي بِنَحْسٍ تَمَرُّ بِي

ولَنَ الَّذِي بَنَتِي وَبَنِي أَلَيْ
فَإِنْ أَكْلُوا الْحَمْيَ وَفَرَنْتُ لَحْوَهُمْ
ولَنَ ضَيَّعَا غَيْبِي حَفَظْتُ غَيْرَوْهُمْ
وَلَنْ زَجَّرُوا طَيْرِي بِنَحْسٍ تَمَرُّ بِهِمْ سَعْدًا

فبعد أن نكر معانده، ردًا على ما أنكروا عليه، يؤكد حقيقة إنسانية نبيلة، هي الرد على الإساءة بالحسنى، وعلى العيب والإهانة بالتجاوز والسماحة والعفو، فإيجوته وأبناء عمه يحسدونه ويتأمرون العداوة والغواية له، وهو يصابرهم ويجاملهم، ويتعاقل عنهم مستندًا إلى تلك الطبيعة: فما بينه وبينهم في طرفي نقىض، وعلى لون من الخلاف عجيب، فإنهما إن اغتابوه وتطعموا الحمة أمسك عنهم، وترك أعراضهم موفورة، لم يتخونها منها ذل أو إهانة، أما أعراضهم فمحفوظة لم يتحققها تحامل ولا غضٌّ. وإن سعوا في نقض ما أبرمه من مساعدة كريمة، وهم ما أنسه من أمجاد عليه، جاز لهم باستئناء شرف لهم مستحدث، وإعلام شأن لهم مستائف. وإن أهملوا غيبه فلم يراعوه بحسن الدفاع عنه، وإسباغ ثوب المحاماة عليه حفظ هو غيبهم، وأرصد الغوايل لمن اغتالهم، وإن أحبوا له الغواية والتسلك في الضلاله وبالبطالة، اختار لهم المراسد، وهي في مبالغتهم المناجح، وأن نتفنوا له النحس وزجروا من جوارح الطير وسوانحها في المشامة، جعل عيافته لهم فيما يمر به منها المسعدة والفال الحميد. ويتتابع قائلاً:

وَلِيْسَ رَئِيْسُ الْقَوْمِ مَنْ يَحْمِلُ الْحَقْدًا
وَلَنْ قَلَّ مَا لَيْ لَيْنَ تَنَابَعَ لَيْ غَيْرِي
وَمَا شَيْفَةٌ لَيْ غَيْرَهَا تُشَبِّهُ الْعَبْدَا

وَلَا أَخْمَلُ الْحَقْدَ الْقَدِيمَ عَلَيْهِمْ
لَهُمْ جَلَّ مَا لَيْ لَيْنَ تَنَابَعَ لَيْ غَيْرِي
وَإِنِّي لَعَبَذُ الصَّتِيقِ مَا دَامَ نَازِلًا

فهو يثبت لنفسه الريادة عليهم، ذاهباً إلى أنه متى استعطفهم عطف عليهم، وإن استقالوه أقالهم، وأزال عثراتهم وأسرع الفينة لهم، غير حامل الضئن واللجاج معهم، ولا معتقداً انتهاز الفرص فيهم، لما اكتنن من عوادي الحقد عليهم. وإن نواصل الغنى له أشركهم في معظمهم، من غير امتنان ولا تكثير، وإن تحيط ما له حادث يلُمُّ، أو عارض يحدث، لم ينتظر من



جهتهم معونة، ولا كففهم مؤونة. إنه كريم جواد، بل هو عبد الضيف، ما عنده موفور للغريب الطارق أو الطائف، والضييف النازل، وبذلك يبلغ في خدمه ضيوفه مبالغ العبيد فيها، وليس فيه صفة تشبه صفات العبيد إلا هذه. ولعمري إنها صفة حميدة، وبوجه جميل ذكره المقعن بلا تكلف أو اعتساف، فجاعت أبياته سلسة اللفظ، صحيحة المعاني، لأنه شاعر عفو الطبع، وصفو الفرض^(١).

إنه في هذه الأبيات الشهيرة، فارس القيم والفن، يعبر عن تفردته في خصال، لا نظير لها عند معيارية، وعائبيه، فيبدو قمة سامقة يحاول الشانثون الوصول إليها، لكنهم يخفقون؛ فليهدموا هذا الصراح؟ لكنه لا يهدم ما بناه وبنوه هم، لأن ذلك إرث للقوم، ومحامد لهم، ومفاخر لبني قومه جميعاً. فليكن اللوم والعتاب وسيلة المقعن في الرد.

وفي الأبيات التالية نجد المقعن الكندي يسدي النصح والإرشاد لمخاطبته، بل ربما كان يخاطب نفسه، ويتحدث عما فيها، قائلاً: إذا توفرت لديك الثروة، فخذ بها على الأقربين لأنهم أولى بالمعروف – كما أمر الشرع القويم – ووفر ما تملك للدفاع عن الحمى ومساعدة المحتججين من صغار القوم وكبارهم، وعليك أن تتحلى بالحلم والصبر والأنأة، لتردد كيد الجاهلين، فالغنى الحق يتعدد بالخلق الحميد، والطبع السهل، ليطبع الشخصية بمعايير الخير والكمال والعزة، يقول^(٢):

فامنح عشيرتك الأداني فَضْلَهَا
وارفق بناشرتها وطواوغ كَهْلَهَا
حتى تَرَدْ بِفَضْلِ حَلْمِكَ جَهْلَهَا
حتى تَرَى تَمِّثُ الْخَلَاثِقَ سَهْلَهَا

وإذا رُزِّقْتَ مِنِ الْغَوَافلِ ثَرَوَةً
وَاسْتَبَقْتَهَا لِدِفاعِ كُلِّ مَلْمَةٍ
واحْلَمْ إِذَا جَهَلْتَ عَلَيْكَ غُواهَهَا
واعْلَمْ بِأَنَّكَ لَا تَكُونْ فَتَاهَهُ

في هذه بعض مقومات الرياسة، وهذه النصائح تأكيد لصفات هذا الرجل الذي كان متفرقاً في العطاء، سمحاً بالمال، لا يرد سائلًا عن شيء حتى أخلف كل ما خلفه أبوه من مال، فاستعلاه بنو عمته عمرو بن أبي شمر بأموالهم وجاههم، وهي بنت عمته عمرو فخطبها إلى إخواتها فردوه وعيزروه بتخرقه وفقره وما عليه من الدين، فكانت أبياته السابقة وهذه الأبيات ردًا عليهم، وإصراراً على المواقف النبيلة، كما رأينا.

(١) الأبيات وشرح معانيها من شرح ديوان الحمسة للمرزوقي (١١٧٨/٣).

(٢) الحمسة الشجرية (٤٨٨/١).



وقد ذكر صاحب الوفي بالوفيات^(١)، أن عبد الملك بن مروان وهو أول خليفة ظهر منه البخل قال: أيُّ الشعراً أَفْضَل؟ فقال له كثير بن هراشة، يُعرِّض بِبَخْلِ عبدِ المَلِكِ: أَفْضَلُهُم المقعن الكندي حيث يقول:

لو كان ينفع أهل البُخْلِ تحريري
حتى يكون بِرْزَقَ الله تعويضي
أمسى يَقْلَبُ فِينَا طَرْفَ مَخْفُوضِ
إِلَى عَلَى وَجْحِهِ مِنْهُمْ وَتَمْرِيزِ
عَنْدِ النَّوَابِ تُخْذِي بِالْمَقْارِيزِ
فَقَالَ عبدُ الْمَلِكِ وَعْرَفَ مَا أَرَادَهُ: إِنَّ اللَّهَ أَصْدَقُ مِنْ الْمَقْعَنِ حِيثُ قَالَ: هُوَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ
يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا هُوَ^(٢) وَهُوَ القائلُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

إِنَّ عَلَيَّاً سَادَ بِالْتَّكْرُمِ
هَدَاهُ رَبِّي لِلصَّرَاطِ الْأَقْوَمِ
كَاللَّيْثِ بَيْنَ الْلَّبَوَاتِ الْضَّئِيقَمِ
فَهُوَ (بِحَرْضِ) أَهْلُ الْبَخْلِ عَلَى الْجُودِ إِنْ نَفَعَ هَذَا التَّحْرِيزُ، لَأَنَّ الْمَالَ مَالُ اللَّهِ، وَهُوَ
وَدِيَعَةُ بَيْنِ يَدِيِ الْإِنْسَانِ، يَنْفَقُهُ فِي سَبِيلِ بَارِئِهِ وَعَلَى عِبَادِهِ لَكُنَّ الْبَخْلُ حِمَاقَةً وَمِثْلَةً، فَالْبَخْلُ
لَا يَجُودُ بِدِيَنَارٍ إِلَّا بِالْغَصْبِ وَالْإِكْرَاهِ، فَكَانَ الْمَالُ مَلْتَحِمًا بِجَلْوَدِهِ لَا يَنْتَرِعُ مِنْهَا إِلَّا (بِالْعَمَلِ
الْجَرَاحِيِّ). وَفِي الْأَيَّاتِ الْثَّلَاثَةِ يَنْظُرُ إِلَى سَيِّدِنَا عَلَيْهِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ كَرَمُ اللَّهُ وَجْهُهُ عَلَى أَنَّهُ
نَمْوَذْجٌ وَمِثْلُ لِكْرَمِ الْحَلْمِ وَتَلَكَ هَدَايَةٌ مِنَ اللَّهِ وَسُلُوكٌ مُسْتَقِيمٌ، وَعَمَلاً بِالشَّرْعِ، فَهُوَ جَوَادٌ
وَشَجَاعٌ وَفَرْدٌ مَوَاهِبٌ وَعَظِيمٌ النَّسْبِ وَالْكَرَامَةِ.

وبالإضافة إلى هذه الأنغام الشعرية الجميلة التي تصور لنا المقعن شاعرًا نبيلاً، كريماً، سيداً في قومه، إن لم يكن أنموذجاً للرجل المثالى في المنظور الإسلامي، نجده يلتقط إلى ذاته كغيره من الناس، فيبوج بعض الشعر معتبراً عن مشاعر رقيقة فياضة، يتحدث فيها بعفة وإعجاب عن جميلة الجميلات التي تزين الهدوج أو الظاعنات في مسیرتها الطويلة من

(١) (١٧٩/٣ - ١٨٠).

(٢) سورة الفرقان، الآية (٦٧).



العراق إلى الشام فاليمين، وينعثها بأنها أجمل من ضياء الشمس، وأشد نوراً وبهاء من هالة القمر، يقول^(١):

حلَّ العرَاقَ وحلَّ الشَّامَ واليَمِنَ
شَمْسُ النَّهَارِ وبَنْزُ اللَّيلِ لَوْ قُرْنَا

وَفِي الظَّعَانَنِ وَالْأَخْدَاجِ أَحْسَنُ مِنْ
جِنَّةَنَّ مِنْ نَسَاءِ الْإِنْسِ أَحْسَنُ مِنْ

ويقرن هذا المطلع الغزلي بالحديث عن صفات صاحب السوء، محذراً من حماقاته، بل يطلب أن يفرّأ إفراز البغير المعنى، يقول:

وَصَاحِبُ السُّوءِ كَالْدَاءِ الْعَيَاءِ إِذَا
يُبَدِّي وَيُبَخِّرُ عَنْ عُورَاتِ صَاحِبِهِ
إِنْ يَخْيِي ذَلِكَ فَكُنْ مِنْهُ بِمَعْزَلٍ

فكتمل معاني الفروسيّة والنجدّة والحماسة عند الحديث عن جمال الحبيبة، من السوء وأهله، لنقى الحياة جميلة، رائعة، خالية من كل ما يشن خيرها وجمالها.

شخصية المقعن:

وربما تسعدنا هذه الأخبار، وتلك الأشعار – على قلتها – في رسم ملامح شخصية هذا الرجل من خلال الرابط الوثيق بين شخصيته وسلوكه الذي حمل أبعاده شعره الرقيق، فنقول: إن علماء النفس يلحون على المكانة التي تحظى بها العوامل البيولوجية والوراثية بالنسبة لمن تفعله في بناء الجسم الذي يعد قاعدة الشخصية، وفي الطاقات الأساسية للفرد^(٢)، فالمحيط الطبيعي والاجتماعي والتلفزي يسهم في تشكيل الشخصية، ويعنى بالمحيط الاجتماعي طريقة المجتمع في بناء حياته بما في ذلك المفهومات الأخلاقية والنظم الاجتماعية، والتقاليد والعادات، والقانون وكل ما يسود الجماعة. وهنا تصادفنا عراقة قبيلة كندة، وهي قبيلة الشاعر ووطنه، فدورها المتميز في الجاهلية والإسلام، وكثرة شعرائها، شكل إرثاً أصيلاً دفع

(١) الشعر والشعراء، ابن قتيبة (٧٣٩/٢)، والأدجاج: جمع حرج، وهو مركب النساء نحو الهدوج والمحفة، ويُجمع على حدود ليضأ، والجبن: القبر، يريد لا شهد جنازته.

(٢) الصحة النفسية: نعيم الرفاعي، دمشق، ١٩٧٢، ص (١٨٠ وما بعدها).



الشاعر إلى المحافظة عليه، وإلى استمراره، بل المبالغة في إظهاره من خلال الكرم الجنوني وإتلاف المال كله.

هذا إلى جانب العالم الشخصي، فشخصيته متميزة عن غيرها، وهذا يبدو في سماته الخلقية، إذ أجمع القدماء على أنه كان أجمل الناس وجهاً، وكان إذا سفر اللثام عن وجهه أصابته العين، وكان أمّ الناس قامةً، وأجملهم خلقاً، وكان إذا عين بمرض، ويلحقه عنّت، فكان لا يمشي إلا متقدعاً^(١).

يضاف إلى هذين العاملين موقف الرفض الذي تعرض له الشاعر عندما خطب ابنه عمه فرده إخوتها، وعيروه بخمره وفقره وما عليه من الدين. وهذه الظروف جميعاً دفعته إلى التمسك بال موقف النبيل من جهة، وإلى إظهار نوع من الدفاع عنه برقه وعذوبة وعتاب جميل، إنه يدافع عن ذاته أمام خطر يهدد وجوده، أو منزلته في القبيلة، فليجاً إلى التصدي، أو الدفاع عن الذات بوضوح وسلوك عملي، دون أن يميل إلى تجنب ما عותب عليه، أو إلى إخفائه بحيث يتحول إلى الكبت، على نحو ما يذهب علماء النفس التحليلي، فالمقعن، على الرغم مما أصابه، لم يكت足 عن ممارسة سلوك الكريم النبيل، والكت أول آلية دفاعية بسيطة. كذلك لم يكتظ ما لقيه من ضغط وتقييد مقصودين بحيث تبدو شخصيته مقهورة، حمقاء في نظر الجماعة، ولم ينكر ما انهم به، لأنّه وسيلة على إثبات الذات، وتأكيد وجودها الفاعل في حياة الأسرة والقبيلة، ولم يلجاً كذلك إلى الإسقاط أو التبرير أو التفهّم، أعني النزوع إلى ربط شخصه بأخر، أو مجموعة صفات متوفّرة في مؤسسة اجتماعية، ليغدو الشخص وسيلة الدفاع في وجه رأي الجماعة وإنما مال إلى الرد المعاكس ليبدو لنا شخصاً مدافعاً عن الأخلاق التي يؤمن بها، بل يذهب إلى تسفيه آراء بعض من يعارضونه، فيتحول من موقف لا يرضاه، وهو الرضوخ، إلى الدفاع والهجوم أو التسامي عن صغار القوم.

وهكذا تبدو أهم مقومات شخصية المقنع الكندي، فذلة، قوية، متماسكة، سوية، بريئة من كل مرض نفسي أو عقلي، متعلقة مع الحياة وشروطها، ومع الظروف التي تحبّط بها، وذات سلوك قوي، شخصية كونتها العوامل الأساسية والاستعدادات والميول والغرائز، أي القوى البيولوجية الفطرية والموروثة، واستعدادات وميول مكتسبة من الخبرة، وهي عوامل مكونات

(١) الوافي بالوفيات، الصندي (٢/١٧٩).



الشخصية الإنسانية^(١). ولعل أهم مميزات شخصية هذا الشاعر الجميل أنها تتمتع بالثبات في الأعمال ذات السلوك الشريف، بغض النظر عن موقف المناوئين الحاسدين، والثبات في الأسلوب، وكذلك الثبات في البناء الداخلي، أي الأساس العميق الذي تقوم عليها الشخصية، والثبات في الشعور الداخلي أي الهوية.

فإذا كانت الشخصية هي الصورة المنظمة المتكاملة لسلوك فرد ما يشعر بتميزه من غيره وهي مكونة من الإثنية والشخصية الموضوعية المتكاملتين، وأن الشعور بالإثنية يتتأثر بما يعتقده الغير في هذه الشخصية. كما يقول مراد^(٢)، فإن شخصية المقنق تبدو بجلاء ذات أبعاد خلقية وخلقية، يرفد ذلك ويدعمه إبداع فني تبناه ملامحه الكبرى في شعره، على قلة ما وصل منه إلينا. هذا الشعر الذي كان وليد الإلهام الذي تفجر في أعماق شخص، فبدا قيثاره تهتز أوتارها وتتردد بفعل رياح الكون. ذلك أن الكون يبدو مرتبطاً بعمريته الإنسانية التي تضم إلى حدودها قوة خلقة لا يمكن فهرها أو تحطيمها. كما يقول الناقد الإيطالي كروتشه^(٣) فموقف الشاعر رؤية جمالية لا تفصل عن الموقف الأخلاقي، بل تتحدد به إلى درجة يتغدر الفصل بينهما، أو مراقبة كل طرف على حدة. فالمجتمع لدى الشاعر ما هو إلا مكان أو محيط للتجاوز بالعمل الفني، وهو يستخدم أرضية مادية فنية، لأنه طامح إلى نحت تمثال الأنموذج السامي النبيل الكريم، الذي لا تهزه عواصف اللوم والتقرير، ولا تهد بنيانه الإنساني عواده عوادي الفقر وال الحاجة نتيجة الجود والكرم... لذلك كله كان المقنق الكندي إنساناً كريماً نبيلاً، وشاعراً رقيقاً مبدعاً.

(١) ينظر: الصحة النفسية (١٣٨).

(٢) مبادئ علم النفس العام، د. يوسف مراد، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٧.

(٣) موسوعة الإبداع الآسيوي، د. نبيل راغب، مكتبة لبنان ١٩٩٦ من ٢٨.



المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - أصول النقد الأدبي: د. طه أبو كريشة، مكتبة لبنان (١٩٩٦).
- ٣ - الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، طبعة دارة الكتب المصرية - القاهرة.
- ٤ - البرهان في وجوه البيان: ابن وهب الكاتب، تحقيق د. أحمد مطلوب، د. خديجة الحديشي، القاهرة، ومكتبة العاني، بغداد (١٩٦٧).
- ٥ - الحماسة البصرية: صدر الدين البصري، تحقيق مختار الدين أحمد، الهند (١٩٦٤).
- ٦ - الحماسة الشجرية: ابن الشجري، تحقيق عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي ووزارة الثقافة - دمشق (١٩٧٠).
- ٧ - سرح ديوان الحماسة لأبي تمام: المرزوقي، تحقيق عبد السلام هارون وأحمد أمين، القاهرة (١٩٥١).
- ٨ - الشعر والشعراء: ابن قتيبة الびورى، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة (١٩٦٦).
- ٩ - الصحة النفسية: د. نعيم الرفاعي، دمشق (١٩٧٢).
- ١٠ - مبادئ علم النفس العام: د. يوسف مراد، دار المعارف بالقاهرة (١٩٦٩).
- ١١ - موسوعة الإبداع الأدبي: د. نبيل راغب، مكتبة لبنان (١٩٩٦).
- ١٢ - النقد العربي القييم، قضايا نظرية ودراسات تطبيقية: د. أحمد دهمان، مطبوعات جامعة البعث (حمص) (٢٠٠٣).
- ١٣ - الواقي بالوفيات: صلاح الدين الصفدي، بتحقيق ريتز وآخرين دار فرانز شتايز (١٩٦١).

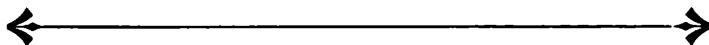


أبو قطيفة

عمرو بن الوليد بن عقبة

حياته وما تبقى شعره

عبد العزيز إبراهيم^(١)



إسمه ونسبه:

هو عمرو بن الوليد بن عقبة بن أبي معيط^(١) أبان بن أبي معيط^(٢) عبد شمس بن عبد مناف بن فصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة — والنضر عند أكثر النسابيين أصل قريش، فمن ولده النضر عَذْ منهم، ومن لم يلده فليس منهم^(٣) — وأمه بنت الربيع بن ذي الخمار من بني أسد بن خزيمة^(٤) وفي نسب قريش جاء: وأمه الربيع بنت ذي الخمار^(٥) وأظن أن هناك سقطاً في الجملة.

كتبه ولقبه: أبو قطيفة عمرو بن الوليد يُكنى أبا الوليد. وأبو قطيفة لقب لقب به^(٦)، وسبب ذلك أنه كان كثير شعر الوجه^(٧) ويوضح ذلك الطبرى في تاريخه^(٨) فيقول: كان كثير الشعر، شعر الحبقة والوجه

(١) باحث عراقي.

(٢) نوادر المخطوطات ٢٩٩/٢ وينظر (نسب قريش) / ١٤٦.

(٣) الأغاني ١٢/١ .

(٤) المصدر نفسه ٢٠/١ .

(٥) نسب قريش ١٤٦ .

(٦) الأغاني ٢٠/١ .

(٧) نوادر المخطوطات ٢٩٩/٢ .



والصدر ووجه اللقب أنَّ القطيفة في أصلها اللغوي دثار مُحمل كما جاء في الصحاح^(١) أو هي كسراء مربع غليظ له خمر ووبر^(٢) ولو وجه الشبه بين الاثنين كان اللقب الذي عُرف به الشاعر. مكانة أسرته: لأسرة الشاعر مكانة، فأهله من العنابس من بنى أمية وسموا العنابس لأنهم ثبتوها مع أنبيتهم حرب بن أمية بعكاظ وعقلا أنفسهم، وقاتلوا قتالاً شديداً فشبوا بالأسد، والأسد يقال له العنابس^(٣). جده عقبة بن أبي معيط^(٤) أسر يوم بدر، فقتلته رسول الله (ص) صبراً^(٥) بعرق الطبيعة وهو وابد من ناحية المدينة^(٦) أما أبوه (الوليد بن عقبة) فهو أخو عثمان بن عفان (رضي الله عنه)^(٧) لامة. وقد تولى في خلافة عثمان بن عفان^(٨) ولادة الكوفة فشرب الخمر وصلّى بالناس وهو سكران فزاد في الصلاة، وشهاد عليه بذلك عند عثمان^(٩) فجلده الحد^(١٠) أما حالة الشاعر الاجتماعية فقد تزوج ثم طلق زوجه، وقد ندم على هذا الطلاق بعد أن نروجت من رجل من أهل العراق فقال:^(١١)

فيأسفا لفرقـة أم عمـرو ورحلةـة أهـلـهـاـنـحـوـالـعـرـاقـ

ولم تذكر المصادر تصريحات أخرى عن حياته الخاصة سوى ما ذكره ابن الكلبي في جمهرة أنسابه^(١٢) من أنَّ له ولاداً واحداً اسمه (محمد ذو الشامة) ولاد الخليفة الأموي مسلمة بن عبد الملك الكوفة سنة ١٠٢ هـ ثم غُزل عنها في السنة نفسها، وفي ذلك يقول الفرزدق^(١٣):

غـزـلـابـنـبـشـرـوـبـنـعـمـرـوـقـبـلـةـ وـأـخـسـوـهـرـةـلـمـتـهـاـيـتـوـقـنـےـ

وقد علق الطبرى في تاريخه^(١٤) قائلاً: يعني بابن بشر عبد الملك بن بشر بن مروان، وبابن عمرو محمدًا ذات الشامة بن عمرو بن الوليد، وباختى هراة سعيد بن حذيفة بن عبد العزيز، كان عاملًا لمسلمة على خراسان. وقد وهم شارح ديوان الفرزدق (إليسا حاوي) بقوله إنَّ ابن عمرو هو سعيد بن عمرو بن الحارث بن الحكم بن أبي العاص^(١٥).

(١) تاريخ الطبرى ٥٧٩/٦.

(٢) الصحاح (قطف) ١٤١٧/٤.

(٣) تاج المرؤوس (قطف) ٣٧٠/٢٤.

(٤) الأغاني ١٤/١.

(٥) جمهرة أنساب العرب ١١٤/٥.

(٦) جمهرة النسب ٥١/٥.

(٧) الأغاني ٢٠/١.

(٨) المصدر نفسه ٥٣/١.

(٩) جمهرة النسب ٥٣/٥.

(١٠) ديوان الفرزدق ٥٣/٢.

(١١) تاريخ الطبرى ٦١٦/٦.

(١٢) ديوان الفرزدق ٥٣/٢.



وفاته:

لم تحدد المصادر سنة لوفاة الشاعر أبي قطيفة سوى ما ذكره صاحب الأغاني وهو يسرد أبياتاً لحنين الشاعر إلى المدينة التي نفي عنها فيقول^(١): ابن الزبير لما بلغه شعر أبي قطيفة هذا قال: حنن والله أبو قطيفة وعليه السلام ورحمة الله، من تقبه فليخبره أنه آمن فليرجع، فأخبر بذلك فانكما إلى المدينة راجعاً، فلم يصل إليها حتى مات. ويكرر الخبر مرة أخرى باختصار فيقول^(٢): وان له ابن الزبير في الرجوع، فرجع فمات في طريقه.

والذى يمكن أن نستفيد منه من هذه الحكاية أن ابن الزبير قتل سنة ٧٢هـ كما يذكر ذلك الطبرى فى تاريخه^(٣) وأن أبو قطيفة نفى في زمانه وسمح له ابن الزبير بالعودة إلى المدينة التي يحنُ إليها كثيراً – كما يظهر ذلك في شعره – ومات وهو في طريقه إليها فإننا نميل إلى أن سنة وفاته كانت (٧٠هـ) أيام قوة ابن الزبير وسطوته على الحجاز وال العراق وهو يعاصر حكم عبد الملك بن مروان في الشام الذي لم يرتح أبو قطيفة له وهو عنده.

ولم يهج عبد الله بن الزبير رغم نفيه له. وهذا التاريخ ما ذهب إليه من المعاصرين الزركلى فى أعلامه^(٤).

فحدث وفاته بـ (نحو ٧٠هـ) – نحو ٦٩٠م).

ديوان شعوه:

لم تُشر المصادر التي عرضت للشاعر عمرو بن الوليد إلى أن شعره قد جمع في ديوان أو اهتم به عالم من علماء اللغة الذين قصدوا البادية أو آخر الأول وببدايات الثاني ولم يكن من جاء بعد هذا القرن الثاني بهمهم به ابن هو درس الشعر الأموى ولذا لم يأت له ذكر في (القهرست) لابن النديم أو (فهرسة ما رواه عن شيوخه) لابن خير الأشبيلي ولذا وجدت نفسي رغم قلة ما نقل من شعره رواية ثانية متفرقة في مصادر تراجمية، جاماً لها هذه النصوص التي هي مقطعاً أو أبيات قليلة.

لن إهمال الشاعر من قبل جامعي الدواوين – على ما أرى – يعود إلى أن لغة الشاعر لم تكن تحمل الغريب أو الشاذ الذي يبحث عنه علماء اللغة أو أصحاب الطرائف الأبيبية، فضلاً عن أنه لم يشكل ظاهرة سياسية أو قبلية كالتي يتسم بها ذلك العصر، أو تعارف عليها في صراعاته عامة.

(١) الأغاني ٢٩/١ وينظر معجم البلدان (برام) ٣٦٦/١ – ٣٦٧.

(٢) المصدر نفسه ٣١/١.

(٣) تاريخ الطبرى ١٧٥/٦.

(٤) الأعلام ٢٦٢/٥.



نظرة في شعره: إن المساحة التي حصر أبو قطيبة نفسه فيها وهو يقول الشعر كانت بين الحجاز والمدينة، ولم يغادر الحجاز والمدينة المنورة بالذات إلا كرهاً عنده دفع به ابن الزبير بعد أن استولى عليها وأخرجها مع من أخرج من الأمويين ورغم ذلك لم أحد نصاً يهجو به فعل ابن الزبير وهو يحن إلى المدينة وهذا ما دفع بابن الزبير أن يسمح للشاعر بالعودة إلى المدينة ولكن الموت كان أسبق له من الوصول إليها.

ومن خلال النصوص التي جمعتها له تظاهر ملاحظاً على شعره هي: -

أولاً: إن القصيدة الطويلة لم تكن ضمن المجموع وربما يعود ذلك إلى الرواة الذين لم يرووا شعره كاملاً، أو المؤلفين الذين لا يعنهم من شعره إلا ما يوظف خدمة لكتابتهم، أو النسخ الذين أتعبهم كثرة المكتوب فلجأوا إلى الاختصار!

ثانياً: إن المقدمات الطللية أو الغزلية لا ذكر لها في مطلع قصائده وربما كانت موجودة ولكنها حذفت بسبب أو لآخر وبقي الغرض الذي دار عليه شعره لا وهو الحنين إلى المدينة (وطنه) الذي أبعد عنه.

ثالثاً: إن الأغراض الشعرية التي تظهر عنده لا تخرج عن شعر غنائي وجداً من جهة أو هجاء هادئ لبني عمومته - بني أمية - وخاصة عبد الملك بن مروان في الشام.

رابعاً: إن شعره كان حضرياً رقيق العبارة، هادئ الإيقاع مما يصور حياته الناعمة وهذا ما أبعد أهل اللغة عنه ولم يلتفتوا إليه ولم يهتم به كتاب الطبقات حتى يدرجوه ضمن تصنيفاتهم كابن سلام أو ابن قتيبة. ولم تكن أغراض شعره قد تناولت الصراع السياسي أو القبلي الذي مثل سمة العصر الأموي.

خامساً: إن قلة المجموع فرضته المصادر التي لم تكتبه سوى كتاب الأغاني الذي ترك مساحة أكبر من غيره للاستشهاد بشعره ولو لواه لضاع شعر الرجل خلافاً لشعر أبيه الذي أكثروا من ذكره.

الطريق الذي نهجته في هذا المجموع

أ - تم توزيع المقطوعات حسب الحروف الهجائية مع ترتيب حركة حرف الروي (الضم، الفتح، الكسر، السكون) وضبط النص ما تمكنت منه.

ب - تم ترتيب مصادر التخريج حسب قدمها مع الإشارة إلى نسبة النص في المصادر إنْ كان مختلف النسبة أو متدافعها أثناء التخريج.

ج - شرحت المفردات التي وردت في الشعر اعتماداً على المعجم ولا أنكر فائدتي مما علق عليه من سبقني إلى ذكر النص في هوامشه من هذه المصادر.

(طويل)

(١)

ونَقْصَنِي إِذَا مَا تَأْمَنُونَ وَنُحْجَبُ
شَهَابٌ بِكَفَّيْ قَاسِبٌ بِتَلَهٌ بَـ

١ - أَفِي الْحَقِّ نُدْنِي إِذَا مَا فَرَّعْتُمْ

٢ - وَيَجْعَلُ فَوْقَيْ مَنْ يَوْدُ لَوْ اَنْكُمْ

على حَسَكِ الشَّحْنَاءِ لَمْ لِيْنَ يَذْهَبْ
فَمَنْ لَكَلُومْ فِي الصَّدُورِ تَحْوَبْ
وَكَتْ اِمْرَاذاً قَرْرَةِ حِينَ أَغْضَبْ
وَلَا عَنْدَ قَوْمِي إِنْ تَعْتَبْتُ مَعْتَبْ

التخريج: الوحشيات ٩١ (الأول والثاني والثالث) منسوبة إلى طفيل الغنوبي^(٤) ، رسائل الجاحظ (كتاب العجب) ٨٠/٢ ما عدا (الثالث)، معجم الشعراء المرزبانى / ٤١ (الأول والثاني والرابع).

المناسبة: ذكر المرزبانى في معجمه أن أبي قطينة هو القائل لعبد الملك بن مروان وكان تقدم عليه في الأذن عبد الله بن جعفر وخلال بن يزيد بن معاوية.

الاختلاف في الرواية والمفردة

- (١) (أن ندعى) بدلاً من (أن تدعى) في الوحشيات والمعجم.
- (٢) (دوني) بدلاً من (فوقى) في الوحشيات والمعجم.
- (٣) (لتروح) بدلاً من (لكلوم) في المعجم.

(كامل)
لَمْ أَرَأَيْ قُرْبَ الْمَشْبِبِ
قُرْبَ الْبَعِيدِ بِذَا الْقَرِيبِ
بِذَلِكَ الْتَّاعِمِ الْفَاضِلِ الرُّطْبِيِّ
كَيْفَ الْسَّبِيلُ إِلَى الْحَبِيبِ

(٢)
١ - أَنْتَمْنِي الشَّبَابُ مُؤَدِّعًا
٢ - يَا لَيْتَ أَنْ أَنْشُرْتِي
٣ - لَا يَقْعُدُنَ غَصْنُ الشَّبَابُ
٤ - كَانَ الشَّبَابُ حَبِيبًا

التخريج: الحماسة (للبحترى) / ١٩٢

جاء في الكتاب: وقال أبو قطينة القرشي، وصح المحقق الألب لويس شيخو اليسوعي في ختام الكتاب (اصلاح أغلاط) ص ٣١٣ ما نصه: قطينة والصواب «قطينة». ونقول: لقد وهم المحقق في ضبط لقب الشاعر والصواب «قطينة» بالفتح لا بضم القاف كما هو معروف.

(بسيط)
إِنْ غَرْئَيِ مِنْ حَيَاتِي خَالِ عَبَادِ
وَدُونَ ذَلِكَ يَوْمَ شَرَّةَ بَادِي

(٣)
١ - إِنِي لَا حَمْقٌ مِنْ يَمْشِي عَلَى قَدْمٍ
٢ - أَنْشَا يَقُولُ لَنَا الْمِصْرَانَ قَدْ فَتَحَا

التخريج: الأغاني ٣١/ ١

(٤) لم أجد الأبيات في شعر طفيل الغنوبي الذي نشره ف. كرنكو.



المناسبة: قال صاحب الأغاني: وكان أبو قطيفة يترقى على المدينة فأتى عبد بن زياد ذات يوم عبد الملك فقال له: إن خاله أخبره أن العراقيين قد فتحنا، فقال عبد الملك لأبي قطيفة لما يعلم من حبه المدينة: أما تسمع ما يقوله عبد عن خاله؟ قد طابت لك المدينة الآن فقال أبو قطيفة. (البيتان) ...

(طويل)

(٤)

فَيَأْءِهِ وَهُلْ زَالَ الْعَقِيقُ وَحَاضِرُهُ؟
أَرَاهُمْ غَرْبَةً مِنْ فَرِيزِشْ تُبَاكِرُهُ؟
وَمَحْضُ الْهُوَى مُنْتَهِي وَالنَّاسُ سَائِرُهُ

١ - أَلَا يَسْتَبْغِي هَلْ تَبْيَرْ بَعْدَنَا
٢ - وَهُلْ بَرَحَتْ بَطْخَاءَ قَبْرِ مُحَمَّدٍ
٣ - لَهُمْ مُنْتَهِي حَبَّيْ وَصَفُو مُونَتِي

التاريخ: - الأغاني ١/٢٨

المناسبة: قال أبو الفرج الإصبهاني في كتابه: كان عبد الله بن الزبير قد نفى أبو قطيفة مع من نفاه من بنى أمية عن المدينة إلى الشام، فلما طال مقامه بها قال ..

(كامل)

(٥)

أَرْقَ بِلَادَهُ سَوْيِ الْإِنْتَاطِ
فِي الدَّارِ مَحْدُودًا بِزَرْقِ لِحَاظِ

١ - مَنْ مُبْلِغُ عَنِ الْأَمِيرِ بَلْنِي
٢ - إِنْ لَمْ تَنْتَشِي خَفْتُ إِنْكَ أَوْ لَرِي

التاريخ: - الأغاني ١/٣١

المناسبة: قال الأصبهاني في أغانيه. كتب أبو قطيفة عمرو بن الوليد بن عقبة إلى أبيه وهو متولى الكوفة لعثمان بن عفان (ص).

المفردة

(٦) - الدار: دار عثمان بن عفان (ص) التي نقام بها الحدود محدوداً: مثاماً على الحد.

(طويل)

(٦)

فَسَلَعْ فِدَارُ الْمَالِ أَمْسَتْ تَصْدُعَ
بِأَجْعَمِهِمْ مِنْهَا فَسَارُوا وَوَدَعُوا
فَقَدْ جَعَلْتَ نَفْسِي إِلَيْهِمْ نَطَّعَ

١ - بَكَى أَحَدُ لَمَا تَحْمَلَ أَهْلَهُ
٢ - عَلَى الْفَتِيَّةِ الْبَيْضِ الَّذِينْ تَحْمَلُوا
٣ - وَبِالشَّامِ إِخْرَانِي وَجْلُ عَشِيرَتِي

التاريخ: نقايس جرير والأخطل ١٢/٢٧ (ما عدا الثاني)

المفردة: (١) (بكى) بالألف الطويلة في النقايس وهو خطأ طباعي لأن الفعل بكى (بالألف المقصورة) مضارعه يبكي.

سلع: موضوع بقرب المدينة. ينظر معجم البلدان ٣/٢٣٦.

(طويل)

(٧)

فَكَيْفَ بِذِي وَجْدٍ مِنْ الْقَوْمِ إِلَيْ

١ - بَكَى أَحَدُ لَمَا تَحْمَلَ أَهْلَهُ

أميّة، والإيام ذات صاريف

٢ - من أجل أبي بكر جلت عن بلادها

التخريج: - الأغاني ٢٦/١

المناسبة: قال الأصبهاني في أغانيه: قال أبو قطينة لنا أخرجوا - يقصد إخراج الأمويين من المدينة بأمر من عبد الله بن الزبير بعد سيطرته على المدينة.

(خفيف)

(٨)

والملائكة إلى قصور العقيق؟
من مبين بغشه أو صديق

١ - أتت شعرى: هل البلاط كمدي

٢ - لامني في هواءك يا أم يحيى

التخريج: الأغاني ٢٧/١

المفردة: ١ - البلاط: موضع بالمدينة مبني بالحجارة بين مسجد رسول الله (ص) وبين سوق المدينة.
يُنظر معجم البلدان ٤٧٧/١.

٢ - (من مبين): قد تزداد من الإثبات وحمل عليه قوله تعالى «يغفر لكم من ذنوبكم» نوح ٤. ينظر
هامش ٢٢/١ من الأغاني.

(وافر)

(٩)

ورحالة أهلها نحو العراق
ولا حتى القيامة من تلاقى
بموت من جليل أو طلاق
وتجتمع شملنا بعد افتراق

١ - في لسفا لفرقاة لم عمرو

٢ - فليس إلى زيارتها سبيل

٣ - وعل الله يرجعها إلينا

٤ - فلارجع شامتا وتقر عيني

التخريج: الأغاني ٣٥/١

المناسبة: جاء في الأغاني: طلق أبو قطيفة امرأته، فتزوجها رجلٌ من أهل العراق، ثم ندم بعد أن رحل
بها الرجل وصارت له فقال أبو قطيفة:

(وافر)

(١٠)

لأكرم ضئضي وأعز جيل
ومخزوم فما أنا بالمضيل
ولرؤى الخير بنت أبي عقيل
لعمراً ليك في الشرف الطويل
لسيط ما تقول ذرو العقول
ولا لي في الأزليق من سبيل

١ - أنا ابن أبي معيط حين أتى

٢ - ولمني للعائق من فصي

٣ - ولرؤى من كريز قد نشى

٤ - كلاب الدين من هذا وهذا

٥ - فعدت مثلكن أبا ثباب

٦ - فما الزرقاء لي أما فالخزى



التاريخ: - الأغاني /١٣٤.

المناسبة: قالها في اعتداده بنسبه وهو عبد الملك بن مروان.

الفرد: (١) - الصنخي: الأصل والمعدن.

(٥) - يعني بأبي الذباب عبد الملك بن مروان.

(٦) - الزرقاء: إحدى أمهات عبد الملك من كندة، وكان يغير بها.

(طويل)

(١١)

إذا شئت لا قيتْ أمراً لا إشكالة

ولو كان ذا عقلٍ لكنتْ أعاشقَة

التاريخ: - البيان والتبيين /١٤٥ وكررها في ٢٣٥ /٢ و٢١ /٤ منسوبة للمعطي، عيون الأخبار
٢٤، بهجة المجالس وأنس المجالس /١ ٢٢٤ /١ (الأول فقط) دون نسبة، معجم البلدان /١٧ ٣١٠ .

ال المناسبة: ذكر صاحب البهجة أن الشافعي الفقيه (عليه السلام) خرج في بعض لسفاره فضمه الليل إلى مسجد
فيات فيه، وإذا في المسجد قوم عوام يتذمرون بضرورب من الخنا وهجر المنطق فتمثل بالبيتين.

الاختلاف في الرواية والمفردة

(١) - (الذى) بدلاً من (اما) في البيان والتبيين . ٢٣٥ /٢

غريب بالفتح: البعيد وحرك بالضم في بقية المصادر.

(٢) - (تقال) بدلاً من (يقال) في معجم الأدباء.

اعاقله: أكون مشاركاً له في عقله.

(خفيف)

(١٢)

اعلى العهد يا بن فبرام؟

بعدي الحادثات والأيام؟

وجذااماً، ولابن مني جذااماً!

ي وصرف النسوى وحرب عقام

والقصور التي بها الهمام

يتغنى على ذراه الخمام

وقليل لهم لدى السلام

وزفير فما أكاد أن أيام

رُوحانت عن قصدها الأحلام

١ - ليتْ شعري وأين مني لينتْ

٢ - أم كمهدي العقيق أم غيرته

٣ - وبأهلي بدلتْ عكا ولخماً

٤ - قال من دون أن أحل به النا

٥ - وتبدلتْ من مساكن قومي

٦ - كلُّ قصرٍ مشتَدِّ ذي أوسل

٧ - أقرمني السلام إن جنتْ قومي

٨ - أقطعُ الليلَ كلَّه باكتتاب

٩ - نحو قومي إذ فرقْتْ بيننا الدا



- ١٠ - خشية أن يصيبهم عنْتُ الذهَرِ
ر وحربَ يشيبُ منها الغلام
١١ - فلقذ حان أن يكون لهذا الـ ذهـر عـنـا تـابـاعـةـ وـاـصـرـامـ
- التاريخ: نسب قريش / ١٤٦ (الأول والثاني)، الحيوان ٢٠٨/٣ (الآيات ٤ - ٦) المقتصب ٢٩٨/٣
(الأول دون نسبة)، الأغاني ٢٨/١ - ٢٩ (ما عدا الرابع، معجم ما استجم ما استجم ١٣٢٦/٤ (الأول والثاني وال السادس)، الفائق في غريب الحديث ٢٢٣/٢ (الأول والثاني)، معجم البلدان (برام) ٣٦٧ (الأول) / (يلبن) ٤٤٠/٥

ملاحظة: كرر الجاحظ في كتابه (الحيوان) ٢٤١/٣ البيتين الخامس والسادس.
المناسبة: جاء في معجم ما استجم: قال أبو قطيفة يذكر النقيع ويلبن ويرام حين أجليت بنو أمية من المدينة، وعلق أبو الفرج الإصبهاني في أغانيه بقوله: إن ابن الزبير لما بلغه شعر أبي قطيفة هذا قال: حنّ والله أبو قطيفة وعليه السلام ورحمة الله، من لقاه فليخبره أنه آمن فليرجع، فأخبر بذلك فانكنا إلى المدينة راجعاً فلم يصل إليها حتى مات.

الاختلاف في الرواية والمفردة:

- (١) - (يلبن) و(برام): موضعان الأول جبل قرب المدينة. والثاني جبل في بلاد بنى سليم عند الحرّة من ناحية البقيع كما حدّ ذلك ياقوت في معجمه.
- (٢) - (أو كعهدي النقيع) بدلاً من (أم كعهدي العقيق) في معجم ما استجممه، والفائق (المعصرات) بدلاً من (الحادئات) في معجم ما استجم ونسب قريش، والفائق.
- (٣) - يروى صدر البيت (وبقومي بتلت لخاماً وعكا) في معجم البلدان. ولخام وحذام قبيلتان في الجزيرة العربية. وعكا: قبيلة في اليمن، ينظر معجم البلدان.
- (٤) - عكام: الشديد.
- (٥) - (فتبدلت) بدلاً من (وتبدل) في الحيوان.
(الآطام): الدور المسطحة السقوف.
- (٦) - (ذواه) بدلاً من (ذراء) في معجم البلدان. وأظنه وهما طباعياً.
أواس: جمع مفردتها دعامة أو سارية. قال الأصبهاني في أغانيه كأنه أراد به أن هذه القصور مؤشّدة أي منقوشة.
- (١١) - (ولقد) بدلاً من (فتق) و(البعد) بدلاً من (الدهر) في معجم البلدان.
- (طويل) (١٣)
(١) ثبتت أن ابن القمس عابني ومن ذا من الناس الصحيح المُسلم



٢) فَلَبِسَرَ سَبْلَ الرَّشْدِ سَيِّدُ قَوْمٍ
 ٣) فَمَنْ أَنْتُمْ؟ هَا خَبَرُونَا مَنْ أَنْتُمْ؟

التخريج: تاريخ الطبرى /٦، الأغاني /١٣٤ (ما عدا الثاني).
 المناسبة: جاء في الأغاني: بلغ أبا قطيفة أن عبد الملك بن مروان يتقصصه فقال...
 الآيات. فبلغ ذلك عبد الملك فقال: ما ظلت أنا نجهل، والله لو لا رعائي لحرمنه لاحقته بما
 يعلم ولقطعت جلده بالسياط. وكرر الطبرى في تاريخه هذه الرواية مع الاختلاف.
الاختلاف في الرواية والمفردة:

(١) – (ابن القمس) بدلاً من (ابن القمس) في الأغاني، والقمس في اللغة الرجل الاداهية
 أو المفكر البعيد الغور. أما العمل: الذئب الخبيث أو كل الصيد الخبيث. وقد فضلت رواية
 الطبرى لمقام عبد الملك بن مروان ولصلة النسب الذى تربط الشاعر به.
 (٢) – يروى صدر البيت في الأغاني: من أنت من أنت خبرونا من أنت.

(خفيف) (١٤)
 ١) ولحَىٰ مِنْ عَرَبِيْضَ وَسَلَنَى
 ٢) كَانَ أَشَهِيَ إِلَى قَرْبِ جَوَارٍ
 ٣) مَنْزَلَ كَنْتَ أَشَهِيَ أَنْ أَرَاهُ
 التخريج: معجم البلدان (عربيض) ٣/١١٤.
المفردة:

(١) – عَرَبِيْض: تصغير عرض أو عرض. وهو وادي بالمدينة.

(طويل) (١٥)
 ١) بَقِيْعَ الْمُصْلَى أَمْ كَعْمَدِيَ الْقَرَآنِ؟
 ٢) كَمَا كُنَّ، أَمْ هَلْ بِالْمَدِينَةِ سَاكِنْ؟
 ٣) كَانَى أَسِيرَ فِي السَّلَاسِلِ رَاهِنَ
 ٤) جَرَّتْ لِي طَيْورُ السَّعْدِ فِيهَا الْأَيَامَنِ
 ٥) دَعَا الشَّوْقَ مَنِيَ بِرَقْهَا الْمُتَيَامِنِ
 ٦) وَلَكِنَّهُ مَا قَاتَرَ اللَّهُ كَائِنَ
 ٧) أَلَا حَبَّذَا تِلْكَ النَّفُوسُ الْحَوَانِ

١) أَلَا لَيْتَ شِعْرِيْيَ هَلْ تَفَتَّرَ بَعْدَنَا
 ٢) أَمْ الدُّورُ أَكْفَافَ الْبِلَاطِ عَوَامِرَ
 ٣) أَحَنْ إِلَى تِلْكَ الْبِلَاطِ صَنْبَابَةَ
 ٤) بَلَادُ بَهَا أَهْلِي وَلَهْوِي وَمُولَدِي
 ٥) إِذَا أَبَرَقْتَ نَحْوَ الْحِجَازِ غَمَامَةَ
 ٦) وَمَا لَنِ خَرَجَنَا رَغْبَةَ عَنْ بَلَادِنَا
 ٧) وَحِينَ نُفُوسِ لَمْ تَجِدْ مَتَّخِراً

(٨) لعلَّ فريشاً أنْ تُثوبَ حلوُّها فتغُرِّ بالساداتِ منها المواطنُ
 التخريج: — الأغاني /١ ٣٠ عدا (٣ — ٤ — ٧ — ٨) وكسرَ الأصبهاني في (٣ /١ ٣ — ٦) مع اختلاف في الترتيب، معجم الشعراء /٢٤١ ما عدا (٢ — ٥ — ٧ — ٨)، الحماسة الشجرية /٥٦٨ ما عدا (٤)، معجم البلدان (بلاط) /٤٧٧ — ٤٧٨ ما عدا (٤ — ٧ — ٨) مع اختلاف في الترتيب. وقد كرر الأول في مادة (جبوب) /٢٠٧ و(القرائن) /٤ ٣١٩ في المعجم، الحماسة البصرية /١٣٣ — ١٣٤ ما عدا السابعة.
 المناسبة: قال أبو قطيفة وهو بحمص يتشوق إلى المدينة حين أخرج منها بنو أمية.

الاختلاف في الرواية والمفردة

- (١) — (جبوب المصلى) بدلاً من (بقع المصلى) في معجم البلدان والأغاني ومعجم الشعراء — الجيوب: الحجارة الأرض الصلبة. (معجم البلدان /١٠٧ /٢) — القرائن: دور لبني سعيد بن العاص.
 (٢) — يروى الصدر في الحماسة البصرية ومعجم البلدان والأغاني: — «وهل لأنور حونل البلاط عوامر». .
 (٣) — (تلك الديار وأهله) بدلاً من (تلك البلاط صباة) في الحماسة البصرية وفي معجم البلدان (تلك الوجوه).
 (٤) — (سحابة) بدلاً من (وما إن خرجنا) في الأغاني.
 (٥) — (وما أحراجتنا) بدلاً من (وما إن خرجنا) في الأغاني. ويروى الصدر في معجم البلدان والأغاني: (فلم أنتركها رغبة عن بلادها).

(البسيط) (١٦)
 ١) يا عينَ جودي بدميِّ منكِ تَهَنَا وابكي سعيد بن عثمان بن عفان
 ٢) ابن زينة لم تَصنق موته وفر عن ابن أرطأة بن سينحان
 التخريج: — الأغاني /٣٥ /١ وكسرَ روایة البيتين في ٢٥٢ منسوبة لخالد بن عقبة.
 المناسبة: قال صاحب الأغاني /٣٥: استعمل معاوية سعيد بن عثمان على خراسان، فلما عزله قدم المدينة بمال وسلاح وثلاثين عبداً من السُّعد في بلاد سمرقند. فأمرهم أن يبنوا له داراً، فبينما هو جالس فيها ومعه ابن سيحان وبان زينة وخالد بن عقبة وأبو قطيفة إذ تأمروا بهم فقتلواه. فقال أبو قطيفة يربئه — وقيل إنها لخالد بن عقبة: — وينظر كتاب المعارف لابن قتيبة ص ٢٠٢ فقد روى الحادثة أيضاً.

(البسيط) (١٧)



أشهى إلى القلب من أبواب جيرون
نور نَزَحَ عن الفُخْشَاءِ والهُونِ
ولا ينالون حتى الموت مكتوني
ولانطوا على هذا الدهر يُسْلِينِي

التعريف: — الأغاني ١١/١، معجم الشعراء ٢٤٠ (البيتان ١ - ٢)، الأمكنة والمياه والجبال ٥١ (الأول فقط)، الحماسة الشجرية ٥٧٠/٢ - ٥٧١ (ونسب النص إلى الحارث بن خالد المخزومي)، معجم ما استعجم ١٣٣٢/٤ وذكر الأول في ٩٣٢/٣، معجم البلدان (الجماع) ١٥٩/٢.

ويُنظر (شعر الحارث بن خالد المخزومي، الذي جمعه د. يحيى الجبوري ص ١٢٢ - ١٢٣ منسوباً إلى الحارث معتمداً على الحماسة الشجرية).
المناسبة: قال الأصبهاني في أغانيه ٢١/١: قال أبو قطيفة هذا الشعر حين نفاه ابن الزبير مع بني أمية عن المدينة مع نظائر له تشوقاً إليها.

اختلاف الرواية والمفردة

(١) — القصر الذي عناه هنا، قصر سعيد بن العاص بالعرصة، والنخل: نخل كان لسعيد هناك بين قصره وبين الجماء وهي أرض كانت له فصار جميع ذلك لمعاوية بن أبي سفيان بعد وفاة سعيد، ابناه ابنه عمر باحتلال دينه عنه.

الجماه: بالفتح وتشديد الميم، والمد، يقال للبنيان الذي لا شرف له أجمّ ولمؤنثه جماء. والجاموات ثلاث بالمدينة — كما ذكر ذلك ياقوت في معجمه — فمنها: جماء مضارع التي تسيل إلى قصر أم عاصم وبئر عروة... ثم الجماء الثاني جماء أم خالد التي تسيل على قصر محمد بن عيسى الجعفري وفي أصلها بيوت الأشعث من أهل المدينة وقصر يزيد بن عبداً لملك بن المغيرة النوقلي. والجماء الثالثة، جماء العاشر بينها وبين أم خالد فسحة وهي تسيل على قصور جعفر بن سليمان وما والاها، وإحدى هذه الجماوات أراد أبو قطيفة بقوله: القصر فالنخل فالجماه بينهما... البيت — أبواب جিرون بدمشق.

(٢) — القرائن: نور كانت لبني سعيد بن العاص متلاصقة، سميت بذلك لاقترانها نزحن: بُعدن. والنازح: البعيد، يقال نزل نزوحاً.

الهُونِ: بالضم نقىض العز. يُنظر لسان العرب (هون) ٨٤٧/٣.

(٣) — (نكتم) بدلًا من (يكتم) و(أعلمها) بدلًا من (فأعلمها) و(طول الدهر) بدلًا من (حتى الموت) في الحماسة الشجرية. و(لا يكتم) بدلًا من (قد تكتم) في معجم البلدان. ويروى الشطر



الثاني فيه (وليس يدرؤن طول الدهر مكتوني). — المكتون: المستور الخفي؛ وهو مأخوذ من الكلن.

مصادر الدراسة والتحقيق

- القرآن الكريم.
- ١ — الأعلام / الزركلي. الطبعة الثانية بيروت د.ت.
- ٢ — الأغاني / أبي الفرج الأصفهاني تحق: لجنة بإشراف محمد أبو الفضل إبراهيم. مؤسسة جمال بيروت د.ت (نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية).
- ٣ — الأمكنة والمياه والجبال لأبي القاسم الزمخشري. تحق. د. إبراهيم السامرائي. حط. السعدون بغداد ١٩٦٨ م.
- ٤ — بهجة المجالس وأنس المجالس وشذ الذاهن والهاجس. لابن عبد البر. تحق. محمد مرسي الغولي ط٢ دار الكتاب العلمية بيروت ١٩٨١ م.
- ٥ — البيان والتبيين. للجاحظ. تحق. عبد السلام هارون. مكتبة الخامجي القاهرة ١٩٨٥ م ط٥.
- ٦ — تاريخ الطبرى (الرسل والملوك) تحق. محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف / ١٩٧٠ م القاهرة.
- ٧ — تاج العروس / للسيد مرتضى الزبيدي. وزارة الإرشاد — الكويت تحق. لجنة بإشراف عبد ستار فراج.
- ٨ — جمهرة أنساب العرب / لابن حزم الأندلسي تحق. عبد السلام هارون. دار المعارف ١٩٨٢ م ط٥.
- ٩ — جمهرة النسب / لابن الكلبي تحق. د. ناجي حسن. عالم الكتب بيروت ١٩٨٦ م ط١.
- ١٠ — الحماسة / للبحترى. تحق. الأب لويس شيخو اليسوعي. دار الكتاب العربي — بيروت ط٢ لسنة ١٣٨٧ هـ — ١٩٦٧ م.
- ١١ — الحماسة البصرية. لصدر الدين البصري. عالم الكتب بيروت ١٩٦٤ م.
- ١٢ — الحماسة الشجرية / لابن الشجري تحق. عبد المعين الملوي وأسماء الحمصي. منشورات وزارة الثقافة. دمشق ١٩٧٠ م.
- ١٣ — الحيوان. للجاحظ. تحق. عبد السلام هارون. منشورات المجمع العلمي العربي الإسلامي بيروت ١٩٦٩ م. ط٣.
- ١٤ — ديوان الفرزدق (شرح) وتحق. إيليا حاوي — دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٣ م ط١.
- ١٥ — رسائل الجاحظ. تحق. عبد السلام هارون. مكتبة الخامجي بيروت ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٤ م.
- ١٦ — شعر الحارث بن خالد المخزومي. جمع د. بحبي الجبورى. مكتبة الأندلس / بغداد ١٩٧٢ م.

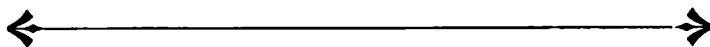


- ١٧ - شعر طفيل بن عوف التنوي /تحق.ف. كرنكوا /لندن - ١٩٢٧ م.
- ١٨ - الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) لابن حماد الجوهرى. تحق. أحمد عبد الغفور عطّار دار العلم للملايين بيروت ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ط٣.
- ١٩ - عيون الأخبار لابن قتيبة دار الكتب المصرية بالقاهرة / ١٩٧٢ م.
- ٢٠ - الفائق في غريب الحديث / الزمخشري. تحق. البجاوى وأبو الفضل. دار إحياء الكتب العربية القاهرة / ١٩٣٥ م.
- ٢١ - لسان العرب (المحيط) لابن منظور. إعداد يوسف خباط. دار لسان العرب بيروت.
- ٢٢ - المعارف. لابن قتيبة. تحق. د. ثروت عكاشه. دار المعارف ١٩٨١ م ط٤.
- ٢٣ - معجم الأدباء للياقوت الحموي. دار إحياء التراث العربي. بيروت) نسخة مصورة عن ط. دار المأمون ١٩٣٦ م القاهرة.
- ٢٤ - معجم البلدان. للياقوت الحموي دار صادر بيروت ١٩٥٥ م.
- ٢٥ - معجم الشعراء للمرزباني. تصحیح کرنکو. دار الکتب العلمیة بیروت ١٩٨٢ م ط٢.
- ٢٦ - معجم ما استجم من أسماء البلاد والمواقع لأبي عبد البكري. تحق. مصطفى السقا القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م.
- ٢٧ - المقتصب. للميرد. تحق. محرر عبد الخالق عضيمة. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٣٨٨ هـ.
- ٢٨ - نسب قريش لابن مصعب الزبيري تحق. ١. بروفنسال. دار المعارف. القاهرة ١٩٨٢ م.
- ٢٩ - نفائض جرير والأخطل لأبي تمام. تحق. الأب إنطوان صالحاني اليسوعي. دار المشرق بيروت. (عن ط. الكاثوليكية بيروت ١٩٢٢ م).
- ٣٠ - نوادر المخطوطات. تحق. عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي بالقاهرة ط السنة ١٩٥٤ م.
- ٣١ - الوحشيات (الحماسة الصغرى) لأبي تمام تحق. عبد العزيز الميمني / محمود محمد شاكر دار المعارف / القاهرة / ١٩٦٣ م.



ملامح الجمالية والدينية في شعر أبي إسحاق الإلبيري الأندلسي

علياء الداية^(١)



ملخص البحث:

يتناول هذا البحث بالدراسة الشاعر الأندلسي أبي إسحاق الإلبيري (توفي عام ٤٦٠ هـ) الذي غلب على شعره تيار الزهد. فقد ارتبطت أحكامه الجمالية بنظرته المستندة إلى مجموع معتقداته الدينية وسلوكه في الحياة. وبهذا يهدف البحث إلى تقصي التقارب بين الملامح الجمالية والدينية في شعر الإلبيري في جوانب: القيمة الجميلة في طلب العلم، والعذاب في لوم النفس، وهجاء قبح الحياة الفانية، والجمال بين الشباب والمشيب.

أبو إسحاق الإلبيري الأندلسي حياته ومميزات شعره:

الإلبيري، «هو إبراهيم بن مسعود بن سعد التُّحبي؛ يكنى أبي إسحاق واشتهر بالنسبة إلى مدينة البيرة فقيل فيه الإلبيري»^(١) وقد «كان من أهل حصن العقاب (القريب من غرناطة)، وارتحل إلى غرناطة فعد في أهلها؛ واستمر فيها إلى أن غَرِبَ إلى مدينة البيرة، واشتهر في هذه المدينة حتى

(١) أستاذة في جامعة حلب.

(١) ديوان أبي إسحاق الإلبيري، أبو إسحاق الإلبيري الأندلسي، تحقيق د. محمد رضوان الداية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٧٦، مقدمة المحقق، ص ٧.



اكتسب النسبة إليها. وله قصيدة مؤثرة في رثاء هذه المدينة بعد خرابها. ^(١) «ذكر الشاعر في إحدى قصائده أنه تجاوز السنتين عاماً، ونكرت الكتب التي ترجمت له أنه توفي نحو سنة ٤٦٠ هـ؛ وعلى هذا فإن مولده يكون في أواخر القرن الهجري الرابع..»^(٢) أما شعره فأكثره «في الزهد والتضوف والحكم تغلب عليه العاطفة الدينية وشيء من التشاؤم..»^(٣)

عاش الإلبيري، حيثما تنقل في مدن الأندلس، محاطاً بأجواء يسرت له أمور حياته، فهو لم يكن يوماً مغزلاً أو يعيش على الهاشم، بل كان له حضوره مسموعاً بين الناس، ذاتعاً سارياً. وبذا نجد أن تيار الزهد في شعره كان ناجماً عن اختياره، ونتيجة التأمل الهادئ لأحوال الحياة، بعيداً عن فاقة قاتلة، أو نفقة على ظروف الحياة وتقلباتها، يقول الإلبيري:

ولقد أصبتَ من الطعام حاجتي
ومن الملابس فوق ما هو ساتري
ومعظمَه مكِّرَّمٌ في جيرسي
وأنا لعمرِكَ مُكَرَّمٌ بعشانيري^(٤)

وقد صدر الإلبيري في شعره عن اتجاه يجعل ركائز الإسلام ومعتقداته أساساً ينطلق منها لتكون الخط الناظم لموضوعات شعره التي أبرزها الزهد. يعزز ذلك الظروف المتقدمة التي كانت بلاد الأندلس تعانيها في تصديها للإسبان على الحدود وما يشكلونه من خطر بتتصير المدن التي يستولون عليها، وكذلك لزوم الإلبيري في غربانة القاضي علي بن توبة، وعمله كاتباً له. لقد «كان عصر ملوك الطوائف عصر تفكك اجتماعي وضعف سياسي، ولكنَّه كان أيضاً عصر زهو حضارى ورقى ثقافى. إنَّ أول ما يلفت نظرنا في عصر ملوك الطوائف اضطراب الحياة الاجتماعية بالفتن الداخلية: بالمنازعات بين العرب والبربر وبالاقتتال بين ملوك الطوائف وبالحروب بين المسلمين والنصارى».»^(٥)

وليس أدلَّ على انحراف الإلبيري في الحياة العامة من تطرق بعض قصائده إلى أحوال المجتمع حوله، ومنها قصيدة يمدح فيها القاضي ابن توبة، وقصيدتان يعرض في إحداهما برجلٍ كان بطلب

(١) نفسه، ص. ٨.

(٢) نفسه، ص. ٩.

(٣) تاريخ الأدب العربي، د. عمر فروخ، ج ٤، الأدب في المغرب والأندلس (إلى آخر عصر ملوك الطوائف)، بيروت، دار العلم للملائين، ط ٢ ، ١٩٨٤ ، ص ٥٧٣.

(٤) ديوان أبي إسحاق الإلبيري، أبو إسحاق الإلبيري الأندلسي، ص ٨١.

(٥) تاريخ الأدب العربي، د. عمر فروخ، ج ٤، الأدب في المغرب والأندلس (إلى آخر عصر ملوك الطوائف)، ص ٣٩١.

الكيماء، وفي الأخرى بأخر كان قد هجا القاضي ابن توبة. وله قصيدة مشهورة في هجاء الوزير اليهودي ابن التغرلة، حرَّضت الناس والبَنِيهُم على الوزير فكان مقتله في ثورة عارمة. وإلي ذلك تتوَّعَتْ أغراض قصائد أبي إسحاق الإليري، من رثاء زوجته والتقطع على خراب مدينة إليرة، إلى مدح صديق أو الدفاع عن رجل علم. غير أن طابع الزهد كان هو المهيمن والحاضر بقوَّةٍ في قصائده.

إن الإليري على الرغم من نزعه إلى الزهد، لم يعتزل الناس ولم يدع إلى نبذ نشاطات الحياة والابتعاد عن مسؤولياتها، بل نجد لديه اندفاعاً نحو الحياة ورغبةً في القبض على أسرارها وذلِك بروح قتالية أقرب إلى الشراسة منها إلى التكتيك والمراؤغة. قوامه في ذلك تراكم خبراته في الماضي، فأبياته تكشف عن تمرسه بالحياة في مراحلها المختلفة، وتجاربه في تعيمها تارةً، وبؤسها تارةً أخرى، لاستِما مرحلة الشباب:

- ولِي شَأْوْ بِيَدَانُ الْخَطَابِا
بعيـڈ لا يـسـارـى بالـرـيـاحـ(۱)
- فَانـا الـيـوـمـ عـنـ هـواـهـ سـالـ
وـقـدـيـمـاـ بـهـنـ كـنـتـ مـتـيـمـ!(۲)
- وـلـقـدـ رـأـيـتـ مـنـ الزـمـانـ عـجـابـاـ
جـربـتـهـاـ بـمـوـارـدـيـ وـمـصـارـدـيـ(۳)

وهو ينطلق من رغبة صادقة في نقل تجربته إلى الآخرين، وخلاصة هذه التجربة تكمن في النزوح إلى الزهد والتوقف في مِنَاع الحياة، والدعوة إلى التمسك بحميد الصفات وأهمُّها طلبُ العلم، والحرص على روح دين الإسلام. ولكنه بذلك لا يتبع النصَّ على التعاليم بحرفيتها من صلاة وزكاة وصيام، وإنما يبِتُّ في القصائد جوهر الإرشاد إلى ما يقترب من الطبيعة الإنسانية التي تخاف الطبيعة الخارجية، فيقارن بين نعيم الجنة وألم النار، وبين فضل العلم بمكانته الرفيعة، وما يستتبعه الجهل من ضياع وفساد، ووسيلته إلى ذلك تصويره كفتين تحظيان التقىضين وموازنته بينهما بالحجج والأدلة. إنه يضع المتنقِّي الآخر دائماً نصب عينيه، نَيْ يوصل إليه الرسالة ويفسح المجال له للاستنتاج. كما أنه في غير قصيدة، يجعل من نفسه صورة للإنسان المعدُّب، بين حياته الفانية المليئة بالآثام، وما ينتظره من الجزاء الأليم، جاعلاً من البكاء والتوبة طريقاً نحو النجاة وبلوغ الأمان.

(۱) ديوان أبي إسحاق الإليري، أبو إسحاق الإليري الاندلسي، من ۴۴.

(۲) نفسه، ص ۵۰.

(۳) نفسه، ص ۷۹.



إنه كثيراً ما يلجمـا إلى التمثيل العنـيف لصراع الإـنسان مع ذنوبـه التي تحـتـويـها مـسـيرـة حـيـاتهـ، فـينـصـ علىـ أنهاـ مـعـارـكـ ضـارـيةـ، فـيهـ طـرـفـانـ مـتـصـارـعـانـ يـرـومـ كـلـ مـنـهـماـ النـيلـ منـ الآـخـرـ، وـتـبـرـزـ مـنـ هـنـاـ أوـ هـنـاكـ حـجـجـ دـاعـمـةـ لـكـلـ مـنـ الـجـانـبـينـ:

فـيـ مـأـرـقـ مـتـعـرـضـاـ لـنـزـالـ^(١)
سـيـقـلـانـيـ وـإـنـ شـاـكـتـ سـلاـحـيـ^(٢)
أـبـدـأـ طـحـنـ الجـمـيعـ وـتـهـيـمـ
رـكـنـ ثـهـ لـانـ هـذـهـ فـتـهـ دـمـ^(٣)

• فـائـساـ كـمـنـ يـلـقـىـ الـكـتـيـبةـ أـعـزـلـ
• وـقـدـ سـلـ الـحـمـامـ عـلـىـ نـصـلـ
• وـرـحـىـ الـمـوـتـ تـسـتـبـيرـ عـلـىـنـاـ
لـوـ بـرـوـقـ الـزـمـانـ يـنـطـحـ يـوـمـاـ

النظرة الجمالية في شعر الإلبيري:

إن فكرة المصير في الزمان هي المجال الأوسع الذي يحتوي نتائج الصراع وأسبابه، كما أن كون الحياة الدنيا هي مسرح الصراع يتبع للشاعر لفت انتباه المتقين جميعاً لأن كلاً منهم يجد نفسه متعاطفاً مع شخصية الإنسان في معركة القصيدة.

لقد تداخل هذا التصوير، مع الجانب الفكري في نظرية أبي إسحاق الإلبيري إلى الحياة بفضله سلوكاً معيناً من الزهد والمحنة عليه في مقابل تصرفات أخرى مستهجنـة اجتماعياً يرفضها الشاعر ويدعو إلى تركها بل محاربتـهاـ، وهذا ما يدعونـاـ إلىـ تتبعـ نظرـتهـ الجـمـالـيـةـ إـلـىـ الـحـيـاةـ، فالـعـلـمـ الـأـلـبـرـيـ يـجـسـدـ شـرـيـحةـ منـ الـجـمـعـ تـعـكـسـ جـوـانـبـ عـدـيـدـ مـنـهـ، لـعـلـهـ لاـ تـشـمـلـ بـرـمـتهـ، لـكـنـهـ فـيـ الـأـحـوـالـ جـمـيـعاـ نـسـاعـدـ فـيـ فـهـ الـفـكـرـ الـذـيـ يـنـطـلـقـ مـنـهـ إـلـىـ تـصـورـ غـائـيـةـ الـحـيـاةـ وـطـرـقـ التـعـاـيشـ فـيـهـ. إـنـاـ فـيـ نـظـرـةـ شاملـةـ إـلـىـ الـفـلـسـفـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ نـجـدـ أـنـ الأـصـلـ فـيـ الـأـشـيـاءـ هـوـ الـجـمـالـ: فـيـ الـحـدـيـثـ النـبـوـيـ «إـنـ اللـهـ جـمـيلـ بـحـبـ الـجـمـالـ»، «فـالـجـمـالـ الـكـلـيـ»، هـوـ جـمـالـ الـعـالـمـ بـمـخـتـلـفـ أـجزـائـهـ وـجـوـانـبـهـ وـمـسـتـوـيـاتـهـ. إـنـهـ الـجـمـالـ الـمـشـرـقـ عـلـىـ عـالـمـ الـمـلـكـوتـ وـعـالـمـ الـجـبـرـوتـ أـوـ عـالـمـ الـنـفـوسـ وـعـالـمـ الـأـجـسـامـ الـمـعـدـنـيـةـ وـالـبـلـيـاتـيـةـ وـالـحـيـوانـيـةـ وـالـإـسـلـانـيـةـ. وـلـهـذاـ فـإـنـ الـعـالـمـ جـمـيلـ بـكـلـيـتـهـ، وـجـمـالـهـ مـشـقـ منـ الـجـمـالـ الـإـلـهـيـ تـحدـيدـاـ. وـبـذـلكـ قـبـلـ: مـاـ مـمـ إـلـاـ جـمـالـ».^(٤) أـمـاـ الـقـبـحـ فـهـوـ عـارـضـ إـنـمـاـ يـاتـيـ لـبـيـنـ قـيـمـةـ الـجـمـالـ فـيـ عـادـهـ مـنـ أـشـيـاءـ، وـهـوـ بـذـلكـ جـمـيلـ فـيـ الـنـظـرـةـ الـكـلـيـ لـأـنـهـ يـوـدـيـ وـظـيـفـةـ تـخـدمـ الـجـمـالـ. إـنـ «الـقـبـحـ لـيـسـ قـبـحـاـ فـيـ الـأـصـلـ»، بـلـ هـوـ جـمـالـ، وـلـكـنـ مـنـ نـوـعـ خـاصـ، أـيـ أـنـهـ جـمـالـ عـلـىـ صـعـيـدـ الـوـظـيـفـةـ حـيـثـ يـظـهـرـ جـمـالـ الـجـمـيلـ، وـلـوـلـاهـ لـمـاـ كـانـ لـلـجـمـالـ ذـلـكـ الـظـهـورـ. بـلـ إـنـ الـجـيـلـانـيـ يـذـهـبـ إـلـىـ أـبـعـدـ مـنـ ذـلـكـ»، حـيـنـ يـقـولـ «كـلـ مـاـ

(١) نفسه، ص. ٣٨.

(٢) نفسه، ص. ٤٣.

(٣) نفسه، ص. ٥١:٥٠.

(٤) البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، د. سعد الدين كلبي، حلب، دار نون، ٤، ٢٠٠٦، ص. ١٢٦.

خلق الله تعالى فهو مليح بالأصالة، لأنه صور حسه وجماله، وما حدث القبح في الأشياء إلا باعتبارات وهي في نفسها حسنة».^(١)

ولعل هذا لا ينافي جذرياً مع ما يورده علم الجمال على لسان غريجو الذي يقول بأن الجمال هو ما يقربنا من الحياة ويعززها، فيقول «إن العاطفة الجميلة، والميل الجميل، والعزم الجميل، كل ذلك إنما يكون جميلاً لأنه يفيد نمو الحياة في الفرد وفي النوع»^(٢). ويوافقه تشيرنيشيفסקי الرأي فيقول «الرائع هو التوازن بين الفكرة والصورة... الرائع هو الحياة»^(٣). أما القبح فهو كل ما ينكر بالموت «إذا كانت الحياة وتجلياتها هي الجمال، فالمرض وعاقبته هي بالتالي القبح».^(٤) إنه النهاية التي تعني المصير المرعب بالنسبة إلى الإنسان في كل العصور. ويرد ذلك عند كثير من علماء الجمال ومنهم لاو الذي يتحدث عن دور الطبيعة: «وعلى هذا النحو، فلكي تكون الطبيعة قبيحة، يجب أن تبدو أنها أخطأت هدفاً ما، وأن نفهمها ... بأنها فشلت في تطبيق صياغة فنية ملزمة».^(٥) لقد أطلق الإنسان لفظ الموت على ظاهرة انتهاء الحياة عند الكائن الحي، وزوال مظاهر أدائه لدوره فيها من التنفس والحركة وغيرها. وأمام هذه الصدمة تدرج الإنسانية وتتنوعت في تصوراتها من أجل التوصل إلى حل يبعث على المصالحة مع الحياة والسكنينة والراحة النفسية. فيتصور الروح ماهية منفصلة عن الجسد، كانت إمكانية التبع إلى تصور مستقرٍ هذه الروح. فتخيلت الأقوام الأولى البدائية أرواح الأجداد في طواطم القبيلة على هيئة حيوانات مقدسة، في حين توحدت هذه الأرواح عند غيرها بالطبيعة مباشرةً وعند الهندوس تحون «المياه البراقة التي تتحرك في الجداول والأنهار ليست مجرد مياه بل هي دماء أسلافنا... فعليك أن تعطي الأنهار نفس المحبة والاعطف التي تقدمها لأي آخر»^(٦). وإننا نجد عند أتباع الهندوسية وغيرها فكرة التناسخ إذ «ترى الهندوسية أن الأرواح الفردية، وتسميها بالـ (جيفا) قد دخلت العالم على نحو سري... إنها تبدأ كأرواح أبسط شكل من أشكال الحياة، ولكنها لا تتلاشى ولا تفنى بموت أجسامها الأصلية... هذه العملية التي تمر بها الروح الفردية (الجيفا) خلال سلسلة متعاقبة من الأجسام تعرف باسم التناسخ أو

(١) نفسه، ص ١٣٧ (حاشية المؤلف: الجيلاني، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ج ١ المطبعة الشرقية، طبعة حجر، مصر ١٣٠٠ هـ ، ص ٦٧ : ٧٧).

(٢) مسلسل فلسفة الفن المعاصرة، جان ماري غريجو، ترجمة: د.سامي الدروبي، دمشق، دار اليقظة العربية، ط ٢، ١٩٦٥ ص ٦٦.

(٣) علاقات الفن الجمالية بالواقع، تشيرنيشيف斯基، ترجمة: يوسف حلاق، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٣، ص ٣٨.

(٤) نفسه، ص ٢٢.

(٥) مبادي علم الجمال، شارل لاو، ترجمة: خليل شطا، دمشق، دار الهلال، ١٩٥١، ص ٩١.

(٦) سلطان الأسطورة، جوزف كامبل، ترجمة: بدر الدبيب، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٢، ص ٦٥.



هجرة الأرواح، وفي السنسكريتية تسمى (ساماسارا) وهي كلمة تعني حرفيًا (معاناة أو مقاساة شديدة) ^(١). وهذه الأفكار والتصورات كلها استبعت عدًّا من الطقوس والعبادات التي نظمت بدورها حياة هذه الشعوب كما رأينا حول فكرة واحدة هي الموت، إلى أن جاءت الديانات الأحدث عهًداً ومنها الإسلام، فنصلت على ما بعد الحياة الدنيا أي الحياة الآخرة بما فيها من الجنة ثواب الصالحين والنار عقاب المفسدين، كما ورد في النص القرآني: «فَمَنْ أَنْهَا مُوتٌ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ لِلْحَيِّمِ هِيَ الْمَلْوَىٰ * وَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَفِيَ النَّفْسُ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ لِلْمَلْوَىٰ» ^(٢). وهذا بما يتفق مع حضارات سابقة كثيرة آمنت بوجود حياة أخرى بعد الموت يعود فيها الجسد والروح معاً إلى العيش الأبدي إما في نعيم أو في جحيم بحسب التزامه تعاليم الدين من الأوامر والنواهي بما فيه صالح المجتمع كله.

إن أبا إسحاق الإلبيري كان يصدر في شعره عن المفهوم الديني الإسلامي للحياة والموت، موقفاً بوجود الحياة الأخرى بعده. ولكن هنا تبدأ الرحلة المضنية، فالطريق في الحياة الدنيا التي يعيشها الشاعر يحفل بالعذاب الناتج عن الترجم في الجليلة بين المغريات وسبل التقوى.

يكمِنُ الْكَمالُ فِي الْذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي يَصْدُرُ عَنْهَا كُلُّ شَيْءٍ جَمِيلٌ، وَبِذَلِكَ يَكُونُ اللَّهُ هُوَ الْجَمِيلُ،
وَكُلُّ جَمَالٍ عَدَاهُ نَاقِصٌ، كَمَا أَنَّ «الْمُوجُودَاتِ كُلُّهَا إِنَّمَا تَسْتَمِدُ جَمَالَهَا مِنْ كُوْنِهَا، قَبْلَ أَنْ تَكُونَ
بِالْفَعْلِ، مُوجَودَةٌ بِالْقُوَّةِ فِي الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ، فَهِيَ تَسْتَمِدُ جَمَالَهَا مِنْ جَمَالِ مَصْدِرِهَا الَّذِي كَانَ فِي عِلْمِهِ
قَبْلَ أَنْ تَكُونَ» ^(٣)، بِمَا فِي ذَلِكَ الْجَمَالِ الْمُوجَودِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا. بِعِبَارَةِ أُخْرَىٰ؛ إِنَّ مَا يَمْنَعُ الْحَيَاةَ
مِنْ أَنْ تَكُونَ جَمِيلَةً، رَغْمَ احْتِوائِهَا الظَّوَاهِرُ وَالْأَشْيَاءُ الْجَمِيلَةُ الْمُفَرِّدةُ هُوَ اشْتِمَالُهَا عَلَى مَفْهُومِ الْمَوْتِ
الْمُخِيفِ الْمُعَكَّرِ لِإِمْكَانِيَّةِ تَمْلِكِ الْجَمَالِ كَامِلًا، وَمِنْ الْبَدْهِيِّ أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْفَيْزِيَّانِيَّةَ الْأَكْثَرُ فَرِبَاً مِنَ
الْمَوْتِ وَالْمُؤْدِيَّةِ الْأَسَاسِيَّةِ إِلَيْهِ هِيَ ظَاهِرَةُ الزَّمْنِ. فَالْحَيَاةُ قَاصِرَةٌ عَنِ الْأَنْدَادِ الْمُكَافِلِ لَا لِذَاهِنَّا،
وَإِنَّمَا لِتَصُورِ الْإِنْسَانِ نَفْسُهُ عَنِ الْإِمْسَاكِ بِمَنْتَهَا الْفَانِيَّةِ مَعَ فَنَاءِ عَمْرِهِ وَعَامِلِ الزَّمْنِ الَّذِي يَؤْدِي إِلَى
شِيكَوْخَةِ حَوَاسِهِ وَتَغْيِيرِ نَظَرَةِ الْمَجَمِعِ إِلَيْهِ.

إن الإلبيري في نظرته هذه، يرى الدنيا مقيسة بوجهة أقرب إلى المثالية، فيحصر وعي الإنسان لها، بإدراكه حقيقة أحادية الجانب هي أنه مركز الإحساس ينطلق من نفسه إلى العالم المحيط، ويرى مظاهر الحياة التي تبدأ بولادته وتنتهي بموته:

(١) أديان العالم، د. هوستن سميث، ترجمة: سعد رستم، حلب، دار الجسور الثقافية، ط١، ٢٠٠٥، ص١٠٨.

(٢) القرآن الكريم، سورة النازعات (٤١: ٣٧).

(٣) نفسيَّةُ الْجَمَالِ وَمَسَالِكُ الْفَنِّ عَنِ أَبِي حِيَانِ التَّوْحِيدِيِّ، د. حُسْنُ الصَّبَقِيُّ، حلب، دار القلم العربي، ط١، ٢٠٠٣، ص٩٤.

وليس يقُولُ الجَسْمُ إِلَّا بِرُوحِهِ هُوَ الْقَطْبُ وَالْأَعْصَاءُ كَالْأَدَوَاتِ^(١)
وَهُوَ قَدْ يَتَجَاهِزُ لِذَلِكَ، لِيَقُولَ إِنَّ الدُّنْيَا نَفْسُهَا فَانِيَّةٌ، سَتَرُولَ ذَاتَ يَوْمٍ بِمَا فِيهَا، فَهِيَ فِي ذَلِكَ تَشَبَّهُ
الإِنْسَانَ نَفْسَهُ.

لقد تصور الإلبيري استقرار الكمال في الحياة الآخرة، بوصفها الأقرب إلى الذات الإلهية بما هي مرحلة نهاية حيث يختفي مفهوم الزمن الفيزيائي ليحل محله مفهوم الخلود. ولكن هذا التصور لم يدفعه إلى نبذ الدنيا، والانقطاع عنها إلى الانتصار على العبادة والانعزال عن الناس، بل أدى به إلى ما يتوافق مع طبيعته وشخصيته، فانخرط في الحياة اليومية بما لا يخلو من تأمل لأحوال الناس وتغيير لظروفهم وفهم لأخلاقهم وتبادر نظرات بعضهم إلى بعض ضمن مجريات الأيام والتغيرات التي يحدثها الزمان. فكانت نظرته الجمالية المتباعدة في شعره، يتخذ فيها من الحياة الآخرة مثلاً أعلى يحفزه على الحكم على الدنيا من منظور القيم الاجتماعية العامة، وإلى جانبها علاج الآفات ذات الطابع الاجتماعي وذلك من خلال الارتكاز إلى القيم الدينية من مكارم الأخلاق والوفاق، مستحسناً بعض الظواهر تارةً، ومستقبحاً بعضها تارةً أخرى.

إنَّ أباً إسحاقَ الإلبيريَّ، في غير قصيدة يقتضي تصوير الإنسان مع الموت، وحواره مع الإنسان الآخر، أو لومه نفسه، مستعرضاً في ذلك عناصر القبح، ودعاوي الجمال، مناقشاً لها بما ينسجم مع وجهة نظره ودعونه إلى الخالص للفوز بالجنة في الحياة الآخرة.

القيمة الجميلة في طلب العلم:

ولعلَّ في مطلع قصيده الأولى في الديوان صورة للعناصر الجمالية، ومدخلاً يتيح التوسيع فيما يشكل هذه العناصر في أجزاء كثيرة من الديوان.

وَتَجِئُ جَسْمَكَ السَّاعَاتُ نَحْنَا إِلَيْا صَاحِحٍ: أَنْتَ أَرِيدُ أَنْتَا إِلَتْ طَلَاقَهَا الْأَكْيَانُ بَنَّا بِهَا حَتَّى إِذَا مِنْتُ اِنْتَهَى مَتَى لَا تَرْعُوِي عَنْهَا وَهَنَى إِلَى مَا فِيهِ حَظَّكَ إِنْ عَقَنَّا مَطَاعِنًا إِنْ نَهَيْنَتَ وَإِنْ أَمْرَنَا	تَقْتُ فَوَادِكَ الْأَيَّامُ فَتَّا وَتَدْعُوكَ الْمَنْوَنُ دُعَاءَ صَدِيقٍ ارْلَكَ تَحْبَبِ عِرْسَانًا ذَاتَ خَنْدَرٍ تَسَامُ الْدَهَرَ وَيَحْكَ فِي خَطْبَيْطٍ فَكِمْ ذَا أَنْتَ مُخْدَوْغَ وَهَنَى إِبَاكِرِ دُعَوْتَكَ لَوْ أَجْبَنَّا إِلَى عِلْمٍ تَكُونُ بِهِ إِمامًا
---	--

(١) ديوان أبي إسحاق الإلبيري، أبو إسحاق الإلبيري الاندلسي، ص ٥٧.



وتجلو ما بعينك من عَشَاما
وتحمل منه في ناديك تاجا
بنالك نفعه مادمت حيَا
ويقى نخره لك إن ذهبتا^(١)

تُبتدأ القصيدة عند عتبة المرور من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة: الموت. فالشاعر يفت انتباه المتنقي مباشرة إلى مشكلة الإنسان، بواسطة أسلوب الخطاب الهجومي الذي يحتم وجود متنق: (لقتْ فواذك الأيام فتا)، فالبداية مع فعل (لقتْ) بدلالة التدميرية، إلى (فواذك) حيث كاف الخطاب تتبه المتنقي أنه المعنى بالفعل، بل فواذه أي صميم حياته هو المستهدف، ثم يستعين الفاعل وهو (الأيام)، الزمن الذي يمضي وهو يفت، ثم يأتي المفعول المطلق (فتا)، ليبدأ على المبالغة في الفعل وكأن على المتنقي إن كان غافلاً أن بناله مزيد تنبية. ثم إن الشاعر ينتقل إلى صورة في الشطر التالي تتناسب مع سابقتها في الشدة والأسلوب: (وتتحت جسمك الساعاتِ نحننا)، وهذا من باب بث الرعب في نفس المتنقي وجسمه معاً. ومع توالي الأبيات تتكشف لنا الصورة، حيث يجد الإنسان المخاطب نفسه قد زَجَ في صراع طرفه الآخر هو المنون/الموت الذي يتسلل إليه بعد الأيام والساعات التي أهْبَته، فيكشف أدواته اللغوية جميعها لترك أثرها في المتنقي، بتواتري حروف المد في نداء مهيب (الآيا صاح) ومن ثم ينتقل إلى ما يشبه الحفيظ مكرراً ضمير المخاطب لمزيد من التوكيد على قصيدة الموت الذي لا ينسى أحداً أو يتركه أو يمهله (أنت أريد، أنت).

بعد هذا كله، وبعد أن لعب الموت دوره في تنبية المتنقي المخاطب، يدخل الشاعر المتكلم في مواجهة مع مخاطبه/صاحب ب فعل (أراك) ليمضي إلى وصف ما يرى من تردي صاحبه في الملهميات، وهنا تدخل الصورة شخصيات جديدة، هي الرجال الأكياس الذين يقفون إلى جانب الشاعر في لوم صاحبه على الانشغال بالدنيا، ومن أبرز صفاتهما أنها العروس الغاردة التي لا بد من (طلقاها) تركها حتى يلتقي المخاطب إلى ما بعد مفارقة الحياة إلى الموت، المرحلة الفاصلة بين الحياة والآخرة.

يخاطب الشاعر صاحبه مجدداً: (أيا بكر دعوتك) قبل أن ينصرف إلى نصحه وترغيبه بالعلم، واللافت أنه يسحب في ذكر فضل العلم وما يمنح صاحبه من مكانة رفيعة ومنزلة مرموقة في الدنيا، ثم يكتفى بالتلذيع إلى بقائه نخراً في الآخرة (ويقى نخره لك إن ذهبتا).

يلتف الشاعر الانتباه إلى أن الموت ليس هو القبيح، وإنما القبيح هو الإنسان الأعزل المستسلم للموت دون سلاح، لذلك يحاول الشاعر عن طريق النصح، حماية هذا الإنسان من أن تتحقق به صفة القبح. وهو في نصحه يقلب ببراعة جانبي الجميل والقبيح، فهو يوجه بورة المشهد ويركزها على

(١) نفسه، ص ١٩.

الزمن بأيامه و ساعاته، فيمهد بأنه يجسد الشيء المخيف المرعب الذي يفت وينحت تأهيلاً للزوال، لكنه سرعان ما ينقل إلى الحديث عن الشيء الأوسع الذي يحتوي هذا الزمن بين دفتيه: الموت والحياة التي من خلالها يستوعب الإنسان مفهوم الزمان ويدرك تأثيره. إنَّ الوصف الأولى للحياة يظهرها في أجمل هيئة (أراك تحب عرساً)، فهي الفتاة ليلة عرسها والمخاطب مأخوذ بجمالها. غير أنَّ ما يليها من وصف يأتي ليلتقي عليها أقسى الصفات القبيحة، لا في ذاتها فحسب، وإنما في نظر العقلاء أصحاب البت في الأمور (ذات غدر ابنة طلاقها الأكياش بتاً)، وهذا ما يستتبع ردة فعل لدى المتألق المخاطب تفتح أمامه باب الحيرة بين العاطفة والعقل، وكلَّ منها الدور الكبير في حياة الإنسان.

ومن هنا تتضح لنا النظرة الجمالية لدى الشاعر مما ينطبق على ديوانه كاملاً، فهو يقرَّ أنَّ المرء يحبُّ الحياة ويندفع إليها في سوق، لكن هذه الحياة أقبح ما تكون إذا كانت مليئة باللهو والضياع، في حين أنَّ الشيء الجميل الوحيد فيها هو طلب العلم الذي يفصل الشاعر في فضله على صاحبه، بما يجلبه له من حسن السيرة والصدارة بين الناس، والكلمة المسومة بينهم، فهو الناج، وهو الكساد الجميل في كل مكان يرتحل إليه صاحبه. وبذلك يربط الشاعر جمال العلم بنفعه المباشر، فهذا النفع قيمته معنوية، لكنها تحمل صفة مادية بملازمتها صاحبه في الحياة، وصفة معنوية بما تحيل إليه من الحسنان التي اكتسبها من نفعه غيره، وذلك ذخره عند رحيله إلى العالم الآخر.

العذاب في لوم النفس:

و تلحظ في ملاحظة الرفيق
بخط الدهر أسطورة مشيشي
فتوضت البغيض من الحبيب
إذا جنحت و مالت للفروب
ولا ثقى بأساد الحروب
فتنزل بالمطب بـ والطيبـ
وما أغراضها غير الفلوب
على ما قدر ركبـ من الذنوبـ
على حـ وبيـ بهـ انـ سـ كوبـ

تغازلني المتنـة من قـربـ
وتتشرـلـي كتابـا فيه طـبـيـ
أدالـ الشـيبـ يا صـاحـ شـبابـيـ
كـذاـكـ الشـمـسـ يـلـوهـا اـصـفـارـ
تـحـارـبـنـاـ جـانـ وـذـ لـاتـجـارـيـ
هـىـ الأـقـدارـ وـالـأـجـالـ تـائـيـ
تـفـوقـ أـسـهـامـاـ عـنـ قـوسـ غـيـبـ
وـمـاـ آـسـىـ عـلـىـ الدـنـيـاـ وـلـكـنـ
إـذـاـ لـالـمـ أـلـحـ نـفـسـ وـأـبـكـيـ



فمن هذا الذي بعدي سبكي عليهما من بعيد أو قريب؟^(١)
 يحول الشاعر البورة في هذه القصيدة، فينقلها إلى نفسه التي تستحق اللوم والعتاب، وهو في حواره ينطلق من أرضية متألية ذاتية ليس أول عليها من البيتين الأخيرين اللذين ينوح فيهما على نفسه ويؤكد أنها منعزلة عن الآخرين في وعيها حزنهما، وأن لا شأن لتغيرها بشؤونها، فنفس الشاعر تدخل في علاقة مع المصير هي المسؤولة عنها وهذه العلاقة شأن يخصها وحدها.
 يعتمد الشاعر الإشارة الواضحة إلى الزمن الحاضر باستخدام الفعل المضارع (تغازلني، تنشر، تحاربنا، تجاري، تأسي...) كي توحى إلى المتلقى في أي زمن كان أنه معنى بما يقال.
 ليست المعركة الحدث الأساسي في القصيدة، ولكنها وسيلة من خلالها يصور الشاعر مدى خلافه مع الحياة الدنيا. إن مشكلته ليست مع الموت، فهو متصالح مع فكرة الموت ولا يحاربها من حيث هي واقع لا محالة، وإنما يحارب كل ما يسبق الموت، أي هو محصور بالزمن الذي هو الصفة الفيزيائية الأكثر بروزاً للحياة. فما يعطي الزمن قيمة ويمكنا من الإحساس به هو توالي حوادث الأيام. يعرض الشاعر أبرز هذه الأحداث وبين دورها بوصف حياته نموذجاً لتأثير الزمن على الإنسان، وهو بذلك ينفي الجمال عن كل الظواهر في الحياة. إن ذات الشاعر ترى القبيح هو المسيطر فيصبح صفة للحياة.

الشاعر وقد ناله المشيب وتقدم السن يفزع مما حوله، فذاته تحاصره حتى وهو يحاول الهرب إلى الطبيعة، لأنها يشهد النهار مماثلاً لعمر الإنسان، له بداية في الصباح ونهاية عند الغروب، ولا يجد في الشمس عزاء سوى أنها مثله، تزول شيتها وزوها لتصير إلى اصفار عنده اقتراب الغروب إيذاناً ب نهايتها وسيطرة الظلم.

المنية، الأقدار والأجال هي حشود الجنود التي تحارب الشاعر الإنسان الأعزل، في صورة تتحول إلى مخيفة قبيحة بعد أن كانت ذات إيماء جميل. إن الشاعر يندرج في عرض مشكلته مع الزمان وصولاً إلى المعركة، فكانه يستعرض تصويراً بطيئاً يوضح الفارق بين الشباب والمشيب منطلاقاً من نقطة تتجزء الوعي. فوعي الشاعر لمفهوم الزمن لم يتحقق إلا إثر صدمة مرعبة من المفارقة: يخاطب الشاعر نفسه (تغازلني المنية من قريب)، فالغزل إشارة إلى إحدى لوازم مرحلة الشباب التي يتضمنها الاندفاع إلى الحياة والاستثمار بمعاهدها، وتحوي بأنه يحظى بالقبول الذي يعني ثباتي موقعه في العيش. غير أن الكلمات التالية المتتابعة تلقي في روعه الخوف الإنساني الطبيعي، لكنه هنا مكتف نظراً للمفارقة بين الغزل، والمنية. صار الإقبال على الشاعر ذا دلالة عكسية، فبدلاً من أن تتوقع من الشاعر تجاوباً مع المفترزة وتحبباً مماثلاً إليها، يجد المتلقى نفسه نافراً لا من الموت، وإنما من التغزل نفسه لأنه أضحي مرتبطاً بدلاله الموت.

(١) نفسه، ص ٣١.

إن الصدمة لا تتمكن فقط في أن قرب المنية حرم الشاعر من نيل التغزل والإعجاب ونفي هذه المبالغة، بل تتمكن في أن هذا الفعل بهذه الصورة انتقل إلى جانب المنية، وهذا ما يفتح أمام المتلقى أسئلة حول ما تحفل به الحياة، وبصيغة بذعر مخيف من أن يستولي هاجس الموت على كل شيء، فتصبح الحياة مع التقدم في السن فاقدة لكل المعانٍ، وكل الأفعال مادام الموت يقف بالمرصاد. ومن هنا نجد الانقلاب في القيمة الجمالية، فكل ما هو جميل من منظور الماضي الشاب، ينقلب إلى قبيح في الحاضر حيث المشيب. إن الشاعر من حيث هو منفعت بهذه الصدمة لا يملك أن ينظر إلى الأشياء والظواهر من حوله نظرة موضوعية، فكل شيء يستجد عليه ويسمم فيإعلان اقتراب الموت يتتحول بالضرورة إلى قبيح، لذا يمتد هذا التحول ليطبع الحياة بحكم القبح بعد أن تتهاوى أفعالها ومعانٍها الواحد ثلو الآخر يوماً فيوماً، كما كانت دلالة الساعات والأيام في القصيدة السابقة.

إن القيمة الموضوعية أو المطلقة حيث لا سالب أو موجب هي الموت نفسه. اللافت أن الشاعر في هذه القصيدة لا يتحدث عما بعد الموت، وربما يكون مرد ذلك إلى أن الصدمة التي نالت منه جعلته ينصرف إلى نفسه وما ألم بها من هم. لكن مجرد إشاراته إلى الذنوب يعنينا إلى إيمانه بوجود عالم آخر يحاسب فيه على ذنبه وإساءاته في حياته، وهذا ما يفسّر سبب نوحه في البيتين الأخيرين، لأنه يريد لنفسه السلامة في الآخرة من العقاب.

لقد كان الشيب أداة في يد الحياة ومظهراً يتجلّى من خلاله الزمن، يحاول النيل من خصمه الإنسان، أما الإنسان نفسه فهو المتألم الذي يتخذ من عذابه سبيلاً إلى مقارعة زيف الحياة، ومظهر هذا العذاب هو البكاء الذي يحضر عليه الشاعر بوصفه دليلاً على التوبة والندم وإثبات الرغبة في التقدم بشجاعة نحو المصير.

واللافت هنا هو الشابه الشديد مع أبيات تعينها لأبي نواس الشاعر العباسي (١٤١ - ١٩٩هـ) الذي زهد وتتسك في آخر عمره، وفي أبياته يدعوه ربه بضراوة ليقبل توبته، مثبنا المحور على رحمة الله الواسعة بعباده المسلمين تحديداً، يقول أبو نواس:

ياربَّ إِنْ عَظُمْتَ ذَنْبِي كُثْرَةً فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ عَفْوَكَ أَعْظَمُ فِيمَنْ يَلْوُذُ وَيَسْتَجِيرُ الْمُجْرِمُ فَإِذَا رَدَدْتَ يَدِي فَمَنْ ذَا يَرْحَمُ وَجِيلٌ عَفْوَكَ ثُمَّ أَنِّي مُسْلِمٌ ^(١)	إِنْ كَانَ لَا يَرْجُو كُوكَ إِلَّا مُحْسِنٌ أَدْعُوكَ رَبِّي كَمَا أَرِدْتَ تَضْرِعًا مَا لَيْ إِلَيْكَ وَسِيلَةً إِلَّا الْرَّجَا
---	---

(١) بيون أبي نواس، أبو نواس، وضعه وشرح لفاظه: محمود كامل فريد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢، ص. ٣٣٢: ٣٣٣.



وبالمقارنة مع أبيات مشابهة لأبي إسحاق الإلبيري (توفي عام ٤٦٠هـ)، ليس من المستبعد أن تكون أبيات أبي نواس قد تناهت إلى سمعه، فلراد إثبات جوهر المعنى مع ملامح من اللفظ بضمها إلى لوحدة تصوره الوجданى للعلاقة المتشابكة بين مفهومي الحياة والموت متوسلاً بالدعاء والإيمان بالله:

سِيرِى فَاقْتَى إِلَيْهِ فِي رَحْمَةِ
وَرْجَانِى لَهُ، وَأَنَّى مَسْلِمٌ^(١)
بِمَنْخَ لِمَنْ شَاءَ وَفِيهَا الْمِنْ
عَنْ دِرْجَانِي فِيهِ طَوْلًا فَمَنْ؟^(٢)
وَلَا بِرَاءَةَ مِنْ ذَبَّى فَاعْتَذْرَ
تَغْفِرْ فَعْفُوكَ مَأْمُولٌ وَمُنْتَظَرٌ
عَنِ الْعَظِيمِ فَمَنْ يَعْفُ مُقْتَدِرًا^(٣)

* فَعَسَى مِنْ لَهُ أَعْفَرْ وَجْهِي
فَشَفِيعِي إِلَيْهِ: حُسْنُ ظَنْوَنِي
* وَالْحَمْدُ لِلَّهِ فَقِي كَفَيْ
وَهُوَ الَّذِي أَرْجُو فَإِنْ لَمْ يَكُنْ
* لَاقْوَةَ لَمِي بِارْبَيِ فَأَنْتَصِرُ
فَإِنْ تَعَاقِبْ فَأَهَلُ لِلْعَقَابِ وَإِنْ
إِنْ الْعَظِيمِ إِذَا لَمْ يَعْفُ مُقْتَدِرًا

وإذا عدنا إلى القصيدة فإننا نرى أن الشيب هو من الأمور القبيحة لا لذاته، وإنما لدلالة على نفثة الزمن ونضاؤل الفرص الكافية للتخلص من الذنب عن طريق محوا بتقييم الحسنات، ويساعد على هذا الحكم تصوير الشاعر شيبه على أنه سطور لكتابه الذي يلخص حياته بما فيها. الشيب هو الظاهرة المرتبطة بوعيه الزمن وما يحمله في داخله من بنور الفناء، لكن اللافت هو أن الشباب يبقى حاملاً قيمة الجميل، بما فيه من الحب والغزل، فمن الواضح أن الشاعر يفصل بين الشباب بوصفه مرحلة جميلة انتقضت بما فيها، والشيب بوصفه مرحلة حاضرة لها حكمها وانطباعها الخاص بالقبح والخوف.

ومن هذا المنطلق يرى الشاعر أن مشكلته ليست مع الموت، وإنما هي مع الزمن، لذلك نراه مصرًا على خوض المعركة، لا مع الموت، وإنما مع لوازمه وما يسبقه من مراحل: الأقدار والأجال، فهي ليست الموت نفسه، بل هي كما يصورها الشاعر جنودًا موجودة من حولنا، يتنبه إليها ذو الشيب، فيخال نفسه كل يوم في معركةٍ معرضاً لسهام منها سلاحها الغيب. فيما أن تصيبه، أو أن ترجنه إلى المجهول، وهي تجرد الإنسان من أسلحته التقليدية وغيرها، فلا تنفع معها الشجاعة ولا الطبيب أو نشدان وسائل السلامة، ولا هو يستطيع استمداد الأمل من الطبيعة، فهو في عذاب مقيم،

(١) ديوان أبي إسحاق الإلبيري، أبو إسحاق الإلبيري الأنطوني، ص ٥١.

(٢) نفسه، ص ١٠٤.

(٣) نفسه، ص ١١٧.

يبكي عجزه وألمه، ويبكي الطبيعة نفسها التي تذكرها شمسها بالأفول والزوال، الشمس التي تحول من قيمة جميلة تمنح الحياة قوتها، إلى عنصر فعال في منظومة القبح المنذر بالرحيل.

إن استعانة الشاعر بظواهر الطبيعة في غير قصيدة تأتي غالباً لتعزز الدلالات إلى الفباء، وقلما تقتضي العزاء لنفس الشاعر، فهي تذكر بالنهاية، وتوعّد للدنيا نفسها بالزوال، ومن ذلك الأبيات:

* ووصلتْ دنيا سوف تقطعْ شافيَ
بأفولِ أنجمها وخفْ هلاكيَ^(١)

* والحظ بعينيكِ أديمَ السما
من طالعَ فيها ومن آفلَ^(٢)

إننا نلاحظ لدى الشاعر ميلاً إلى ظواهر طبيعية معينة دون غيرها، لاسيما ما كان منها متعلقاً بالسماء. ربما تكون الدلالات الأولى لها متوجهة نحو ضرب المثل بالازم الممتد غير المنتهي، فالكواكب والنجوم والشمس توحى بأنها دائمة شرق وتغرب على أجيال متعاقبة من البشر الذي يموتون ويولدون غيرهم والنجوم في مكانها. لكن هذه الدلالات الجزئية سرعان ما تفقد قيمتها الجميلة في العزاء، ليزول تصور خلوتها عندما يتبين الشاعر إلى الإشارة الدينية بأن الزوال سينالها هي الأخرى ذات يوم، وبذلك تتنتهي عنها صفة الكمال وتتضمن إلى مكونات الألم والبؤس في وعي الشاعر لحياته.

هجا، قبح الحياة الفانية:

لقيح ما يأتي فليس بزاكِ
ما عذَّ في الأكياسِ من لباكِ
ولو اهتديتُ لما انخدعتُ لذاكِ
وكان به قد قُصَّ في أشراكِ
فطَّيَ صرعته بغير عراكِ
أجزَّيْتَ بالبغضاءِ من يهواكِ؟
للله ربِّي أن أشُقَّ عصاكِ
وشددتْ إيماني بتفصي عراكِ
فتُرَي بلا أرض ولا أفراداً
تصفو وتحمَّد عيشُ النساكِ^(١)

من ليس بالبلاكي ولا المتبلاكي
نادت بيَ الدنيا فقلت لها اقصرِي
ما زلتِ خادعَتِي ببرقِ خلبِ
قالت أغرَكَ من جناحكَ طولَه
من كان يصرخُ فرنَه في معركِ
فاجبَهَا متعجِّلَاً من غدرها
يُعصِي الإله إذا أطعْتَ وطعانتَ
وأخذتْ زادي منكِ من عملِ الثُّقَى
مهلاً عليكِ فسوف يلحقُكِ الغنا
لا عيش يصفو للماوكِ وإنما

(١) نفسه، ص ٣٩.

(٢) نفسه، ص ٦٠.



المعاني والتوصير في هذه القصيدة أكثر وضوحاً وتحديداً من سابقتها، فالشاعر يزيد ويتربّه حدة في مواجهة الحياة. لقد تنقل الإليري في أكثر من مدينة داخل الأندلس، وشهد خراب مدینته إليري، ولعل انتقاله بذلك من مرحلة إلى أخرى، إلى جانب اندلاع المعارك والقلق على الحدود مع الإسبان كان يقرب إلى مزاجه فكرة الانتهاء والفناء ويشجع فيه النزعة إلى هجاء الحياة، دون التخلّي عن حق المواجهة، فهو على مستوى دخله النفسي اختار عراك الحياة بعنف، في حركة موازية لتصارع الأطراف خارجاً.

بعد أن يقرر الشاعر حقيقة يربط من خلالها قبح المصير بقبح الأفعال، وينص على الحل الوحيد الذي يمكن في البكاء والندم على ما فات، ينتقل إلى حوارٍ يتداول فيه الحاجج مع الحياة الدنيا، واللافت في القصيدين السابقتين وهذه القصيدة والتي تليها أن الدنيا بنظر الشاعر هي البادئة بإعلان الحرب، في حين يتم تصوير الإنسان على أنه مخدوع مباغث يفاجأ بالشقاء بعد النعيم، والألم والخوف بعد طول اطمئنان، الأمر الذي يهينه لمرحلة قاسية من العذاب النفسي، وذلك من خلال رصد العبارات: (نفتْ فؤادك الأيامُ، تغازلني المنية، نادت بيَ الدنيا، الشيبُ نبهَ ذا النهي).

ففي قصائد كثيرة توصف الحياة الدنيا بالغدر والضبابية التي تستوجب الحذر والمواجهة كما في قول الشاعر:

- سُجِنْتُ بِهَا وَأَنْتَ لَهَا مُحِبٌ^(١)
- أَنْتَ السُّرَابُ وَأَنْتَ دَاءٌ كَامِنٌ^(٢)
- وَهَجَرْتُ دُنْيَا لَمْ تَزُلْ غَرَّارَةً^(٣)
- وَطَلَقُوا الدُّنْيَا بِئَاثَاتِ الْمَارِ^(٤)
- كَيْفَ تُحَبُّ مَا فِيهِ سُجِنَاتٌ؟^(٥)
- بَيْنَ الْمُضْلَوِعِ فَمَا أَعْزَزَ دُواكِ^(٦)
- بِمَوْمَلِهَا الْمُحْضَنِ لَهَا الْوَفَ^(٧)
- يَلْوَوْا عَلَيْهَا حَذَرُ النَّارِ^(٨)

إن الحياة الدنيا في هذه القصيدة تبدأ بنداء الشاعر/الإنسان، لكنه لا يقابلها بمجرد الفنور، وإنما بالهجوم، على المستوى اللغطي أولاً، فيأمرها بكف أذاءها، وينعتها بالغادر وجالبة للبغضاء في إشارة إلى أنها بما ترددت من رداء جميل مزين بالبروق اللامعة تخفي ظواهر قبيحة كثيلة بهلاك الإنسان. إن مفهوم الهلاك ليس المقصود به الموت الجسدي وإنما سوء العاقبة في الحياة الآخرة، وبناءً على ذلك تهب الحياة في حوارها مع الشاعر، فتستعرض قوتها الغالية في صراعها مع الإنسان. وهو يرد

(١) نفسه، ص ٣٤.

(٢) نفسه، ص ٢٢.

(٣) نفسه، ص ٣٥.

(٤) نفسه، ص ٤٦.

(٥) نفسه، ص ٩١.

بدوره محاولاً المناورة في مكانه بلوم الحياة على موقفها القبيح بمحاربته على الرغم من موقفه الجميل حيث كان هاوية لها ملياناً نداءاتها. إن الشاعر يستمر في المناورة، لكنه يلجأ إلى التسلع بليمانه بالحياة الأخرى، يوصفها الخصم المقابل للحياة الدنيا، ويشن هجوماً قوامه مغافلة الدنيا بالتسلل إلى العمق الخفي لها عن طريق سلوك الإحسان والتقوى والإيمان المتحقق بعدم استيلاء النظرة الأحادية إلى الدنيا وحدها، بل إلى الآخرة حيث يلقى الله بزاد حسن يؤهله نيل الثواب.

إن الذات الإلهية تدخل في هذه القصيدة الحيز المباشر لإدراك الشاعر، مما يقوّي دفاعه عن نفسه، ويقابل تهديد الدنيا له، بتهديد مماثل يخاطب الدنيا فيه منكراً إياها أن خالقها سيودي بها ذات يوم فيتهاوى جبروتها (فترى بلا أرض ولا أفلاك)، وفي هذا وحده يقرّ الشاعر ضمنياً أن الدنيا زائلة، بما تحويه من ظواهر جميلة أو قبيحة، وبذلك لا يبقى سوى القيمة المطلقة، قيمة الكمال المتألية حيث يتساوى كل شيء منصهراً في مصير واحد مستوي مسطوح، وأقرب شيء إلى مخلية الإنسان هو حيث لا عمق ولا ارتفاع، لا أرض ولا أفلاك. والشاعر في هذا يستعرض الأفكار المتوافرة لديه من تكهنات الغيب التي تقضي على كل شيء بالفناء خلا لله صاحب الأمر. ومن هنا يخرج الشاعر بنتيجة يراها ناظمة لكل شيء بعد انتهاء المعارك، وهذه النتيجة هي حكمه الجمالي بالصفاء والطمأنينة اللتين يكتسبهما الناسك التارك مغريات الحياة الدنيا، مقابل الملوك الأغنياء اللاهين عن حقائق الفناء. إنه بذلك يقرّ أن لا اجتماع للأصداد إلا في المكان حيث الدنيا، أما في الحياة الآخرة فبینها بون شاسع. لقد انتقل بنا الشاعر من مكابدة العذاب بالبكاء والحسرة في البيت الأول مفتتح القصيدة، إلى توسيع هذا العذاب والحزن في البيت الأخير، حيث يطبعه بطابع النسك، القيمة الجميلة المفارقة لمباحث الحياة الخادعة. المغريات التي يتطرق إليها في مواضع أخرى من الديوان ومنها الآيات:

• والقر عنـ اللـه لـيس بـضـائر^(١)
• رـ وـصـرـفـ الزـمـانـ نـوـرـ^(٢)

• فـمـنـ الغـنـىـ مـاـقـدـ يـضـرـ باـهـلـهـ
• فـلـاتـقـ بـالـغـنـىـ وـأـقـهـ الـفـقـ

الجمال بين الشباب والمشيب:

الـشـيـبـ نـيـهـ ذـاـ نـهـىـ فـتـبـهـ
بـلـ زـادـ نـفـسـيـ رـغـبـةـ فـتـهـافـتـ
فـإـلـىـ مـنـىـ الـهـوـ وـأـفـرـحـ بـالـمـنـىـ

(١) نفسه، ص ٨١.

(٢) نفسه، ص ١١٨.



صباً بالحاظ الجائز والمهما
كاني الحواد إذا اسبغل تأثيرها
لبقى له منه على قدر ستها
عن غيره؛ والمرء منه قد انتهى؟!
علمأً بأن من الدها ترك الدها
كانت ساعيته عليهما لا لها
يمحو سجود السهو غفلة من سها^(١)

ما حُسْنَه إلا التَّقَى لَا أَنْ يُرَى
أَنَّى يَقْاتِلُ وَهُوَ مَفْلُولُ الظُّبْرَا
مَخْفُ الزَّمَانِ هَلَّا هُوَ فَكَانَ مَا
يَاوِيَهُ مَا بِالْأَلَّهِ لَا يَتَهَيِّ
قَدْ كَانَ مِنْ شَيْمِي الدَّهَرِ فَرَكَتْهُ
مِنْ لَيْسَ يَسْعَى فِي الْخَلَاصِ لِنَفْسِهِ
إِنَّ الْأَنْوَبَ بِتَوْبَةِ تَهْمَى كَمَا

بطالعنا مجدداً في هذه القصيدة ما يعزز كون التقى قيمة جميلة ينص عليها الشاعر صراحة (ما حُسْنَه إلا التقى). والشاعر هنا يفصل بين حالي الشباب والمشيب، فكلّ منها يحيل إلى قيم تكون جميلة في حينها، وهذا يتضمن إقراراً من الشاعر بحقيقة هي نسبة القيم الجمالية وتفاوتها من حين إلى آخر، ومحور الحكم الجمالي في ذلك هو الإنسان نفسه، أما المحرك لوعي القيم فهو الزمن، المظهر الجوهرى والتجلّى الأوضح للحياة.

وتتنوع مكونات هذا المشهد المترافق، ففيه الشاعر المتكلّم، والشيب، والأخر: الإنسان المستجيب للتبيّه الشيب، والأخر المنعامي عن الحقائق، الهارب من المواجهة. يبرز الشيب هنا بوصفه الحادث الفاحجي المحرك للاستجابات السلوكية لدى متلقيه، ثم إن الشيب يتحالف مع الزمن ليعمل فعله في الشخصية التي يقابل بها الشاعر نفسه، فيعقد مقارنة تنتقل من أحدهما إلى الآخر في حركة دووب.

يعرض الشاعر الطرفين على مستويين، فالزمان هو الخصم المشترك للشاعر الذي يتخذ في القصيدة مظهر الإنسان الملائم سبل النجاة وهو المستوى الأول، والشيخ الاهي الذي تقطع به هذه السبيل، وهذا هو المستوى الثاني. إن النجاة بما هي اطمئنان واستقرار لحال الفائز بها تشكّل المثل الأعلى بتدخلها مع حياة النعيم في الآخرة، لذلك فإن كل ما يوصل إليها يكتسب قيمة الجمال، وعken ذلك هو القبيح. إن المحرك والمنبه الأول هو الشيب الذي يظهر من خلاله فعل الزمن، فالشيب يتخذ هيئة الخصم الذي ينقض على منافسه منهاً إيه، فبما أن يكون المرء عاقلاً فيدرك حالة ويسعى إلى خلاصه، أو أن يكون جاهلاً غالباً مما يتحقق به من الخطر، وهو هنا خطر رحيل ما تبقى له من الحياة دون الاستعداد بآخر التقى للدار الآخرة. وبما أن الشاعر يلعب دور الشيخ

(١) نفسه، ص ٤٧.

المتنعطف، فهو يسارع إلى لوم نفسه على رغبته في الدنيا، ويسعى إلى صفات الجمال التي تؤدي إلى خيره فيما بعد، فيالتقوى والتوبة بذل الانسان حسن المآب.

ترتبط ظاهرة الشيب في قصائد الشاعر بقيمة القبيح. صحيح أن الشيب عنده منطلق لتبه المرء إلى ضرورة اتباع خيار التقوى والتوبة عمّا فات، والتهيؤ لاستقبال الحياة الآخرة، لكن المصدمة المفاجئة التي يصورها الشاعر في أكثر من قصيدة تفتح عيني الشيخ ووعيه على الحياة وقد غدت قبحاً مخيفاً يدعو إلى التفور من غدر الحياة، والتحي عنها طلباً للغلوز بما بعدها. كما يتخذ الشاعر في غير موضعين من العمر نقطة آن لم بلغها أن يتوقف لما ينتظره:

وحادي الموت يوقظ للرواح (١)
شغل بجمل والرباب وغادر
فالزاد أكل شغل كل مسافر (٢)
فقات لة تأهب للرحيل
بان القطرر يبعث بالسيول
وانجمد على فلك الأول (٣)
ناداني الشيب الا فارحن
والمحو للسوء بفعل حسن (٤)

أَفِي السَّتِينِ أَهْجُمْ فِي مَقْبِلِي
• مِنْ جَاؤَ السَّتِينَ لَمْ يَجْمُلْ بِهِ
بِلْ شَغْلَهُ فِي زَادِهِ لِمَعَاوِدِهِ
• بَصَرُتُ بُشَيْبَةَ وَخَطَّتْ نَصِيلِي
وَلَا تَقْرَبْ بَنْذِرَ الشَّيْبِ وَاعْلَمْ
فَكِيمْ مِمَنْ مَفَارِقَةُ ثَفَامِ
• يَا عَجِيْمَ مِنْ غَلَانِي بَعْدَ انْ
لَيْسَ جَمَالَ الشَّيْخِ إِلَّا التَّقْ

ومع العودة إلى القصيدة فإن الشاعر لا يتعقد أو يفصل القول في سبل النقوى وأنواعه من سلوك المرء مع الناس المحبيطين به وإنما يكتفي برسم الصورة العامة، انتلافاً من مثاليته التي تختتم النظر إلى الصراع الفردي بين الإنسان والزمان، والإنسان بهذا وحيد لا محالة في مواجهة الخطر وعليه فقط تترتب مسؤولية أفعاله بحيث لا ينفعه التحالف مع أحد أو الاستعانة بالآخرين، كما يردد في إحدى قصائده:

و نف سک نم لات ذمم س وها

(١) نفسيه، ص ٤٣.

(٢) نفسه، ص ٧٨.

نفسه، ص ٩٤ (٣)

نحوه و نفعه (۱)

الجواب (٩)



هذه الوحدة في المواجهة تلقت نظر المرء الجھول إلى سوء العاقبة الذي ينتظره وقد تأھب للخسارۃ بنیل الزمان منه. ومن أجل توضیح حال البؤس التبیحة التي أوصل ذاك المرء نفسه إليها، يلتفت الانتباه أن الشاعر لجأ إلى مقاربة الإحساسات الجسدية، في حين أنه اكتفى بالإشارة المعنوية في بيان الجميل المقابل. إنه ينص على حکمه بالقیبح في قوله: (والشيخ أبغٌ ما يكون إذا لها)، ثم يعرض لعاظفة الصباية والمیل إلى الحسان بوصفها نقیضاً للتقوی، وارتداداً إلى الماضي بما لا يتناسب مع مرحلة المشیب. فهو يدعو هذا الشيخ إلى عدم التھسر على الماضي والشوق إلى ما كان فيه من شؤون الشباب الھاوي، فالماضي لن يعود ولا تجدى معه الحسرة، بل إن عليه التبدل إلى حال من التبید والاتصال بعالم الآخرة، فالدهاء يمكن في ترك الماضي والالتفات إلى حاضر من التوبۃ والتقوی حيث الخلاص. كما يصور حال الشيخ وقد أعمل الزمان فيه فعله، فأفقد أسلحته حتىها، فغدا واهناً وقد نال منه العمر.

ويوضح ذلك أكثر في حثه على السعي لخلاص النقوی، بمواجهة الزمان بدلاً من تجاهله وال الوقوع فريسته. إن الزمان بذلك يظهر أشبه برجلٍ شرير، يهدف إلى التلوّن وإلھاء الناس عن حقيقة أنه يمضي وينتهي بالموت، لكنَّ لوازمه هي إذاري يجر بالناس التتبّه إليها. ومن هنا تأتي أهمیة المشیب الذي افتتح به الشاعر قصیدته. ولعل في البيت الآتی صورة جميلة لكنها تخفی وراءها رب النهاية، الأمر الذي يذكرنا بصورة الشمس في القصيدة السابقة.

(محقِّقُ الزَّمَانِ هَلَكَ فَكَانَ مَا أَبْقَى لَهُ مِنْهُ عَلَى قَدْرِ السَّنَهَا)

فالعمر يبدو في هینة جميلة التشبیه بالھلال، لكن المثلقی يفاجأ بأن الزمان يستهدف هذا الھلال ليمحقه مزیلاً إیاً من الوجود، لكنه لا يستوفی القضاء عليه، وإنما يبقی منه جزءاً بسيطاً لا يکاد يُرى. إن الشيخ يعلم أنه ما يزال حیاً وفيه بقیة من رقمٍ آخر، لكنَّ وجوده بالنسبة إلى الآخرين بات من هوننا بسنة الحياة وطبيعة الزمان التي تعنی أن الموت منه قریب بحيث إنه في مرحلة حرجة من الوجود أو عدم الوجود. تماماً كما هو السھا، كوكبٌ خفيٌّ يمتحن الناسُ به أبصرهم.

خلصة:

لقد غلب على أسلوب الشاعر طابع المثالیة الذاتیة في نظرته إلى نفسه ومحاکمة علاقته بما حوله، ولكن على الرغم من ذلك كان في واقعه الموضوعي ما يحفز أهداف هذه المثالیة، فمن حوله مجموعة من العلماء الأکیاس الذين لا يبني يذكرهم في قصائد كثيرة بوصفهم عناصر معاونة على الخلاص من سطوة الزمان، يحظى عندهم سلوك التوبۃ والتقوی بكل قبول ورضا، وفيهم يرى مثلاً أعلى، فيحيث على العلم بوصفه قيمة جميلة، ويمتدح فضله في أبيات كثيرة:

لأنْ لِوَاءَ عَلْمَكَ قَدْ رَفَعْتَ
وَلَمْ أُرِكْ اقْتَدِيتْ بِمَنْ صَحِبْتَ^(١)

لَنْ رَفَعَ الْغَنَى لِوَاءَ مَالٍ
وَقَدْ صَاحَبَتْ أَعْلَمَ كَبَارًا

فَتَفَقَّى الْبَرُ فِيهَا حَيْثُ كُنْتَ^(٢)

وَيَتَحَدَّثُ عَنِ الطَّاعَاتِ وَمِنْهَا الْعِلْمُ
وَتَشَرُّ عَنْكَ فِي الدُّنْيَا جَمِيلًا

أَوْفَى لَهُمْ فِيهَا مِنْ أَوْفَى الْجُنُونَ
يَسْلُكُ بِالنَّاسِ سَوَاءَ السَّنَنَ
وَلَيْتَنِي إِذْ لَمْ أَكُنْ لَمْ أَكُنْ^(٣)

كَمَا يَغْرِدُ قَصِيدَةً كَامِلَةً عَنِ الْأُولَى الْعِلْمِ:
فَاسْتَعْصَمُوا بِاللَّهِ وَكَانَ النَّقْيَ
فِي الْمَلَمَ سَمْجَدًا عَامِلَ
فَلِيَتَنِي كَنْتُ لَهُمْ خادِمًا

لقد اتَّخَذَ أبو إسحاق الإلبيري من ذاته نقطة ينطلق منها إلى المقارنة بالآخرين من حوله، والانتقال من الحيز الفردي المحدود إلى الإنساني الواسع، فتوَّعَتْ قصائده بين الترغيب بالبحث على العلم والطاعات، والترهيب بذم التلهي بالحياة والغوص وراء مغرياتها التي لها الدور الأكبر في صرف المرء عن التفكير في ذلك الجانب الديني الإسلامي الذي يتحدى عما وراء الموت، وما ينتظِرُ الإنسان فيه من ثواب أو عقاب بحسب أعماله في الحياة الدنيا.

وكان في نظرته الجمالية يلعب تارة دور الواعظ المهاجم غيره من اللاهين، وتارة أخرى يتخذ دور الإنسان النايم الذي يحاول اللحاق بركب العلماء الأكياش، ويحارب قوة الدنيا التي تزيد أن تصرعه، فكان هذا جانباً زاد من لفت الانتباه إلى الزهد ونظرة الشاعر إليه بوصفه قيمة جميلة في حياة الإنسان.

(١) نفسه، ص ٢٣.

(٢) نفسه، ص ٢٦.

(٣) نفسه، ص ٢٨.



المصادر والمراجع:

— القرآن الكريم

- آياں العالم، د. هوستن سمیث، ترجمة: سعد رستم، حلب، دار الجسور الثقافية، ط١، ٢٠٠٥
- البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، د. سعد الدين كلبي، حلب، دار نون، ط٤، ٢٠٠٦
- تاريخ الأدب العربي، د. عمر فروخ، ج٤، الأدب في المغرب والأندلس (إلى آخر عصر ملوك الطوائف)، بيروت، دار العلم للملاتين، ط٢، ١٩٨٤
- دیوان أبي إسحاق الإلبيري، أبو إسحاق الإلبيري الأندلسي، تحقيق د. محمد رضوان الديمة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٧٦
- دیوان أبي نواس، أبو نواس، وضعه وشرح ألفاظه: محمود كامل فريد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢
- سلطان الأسطورة، جوزف كامبل، ترجمة: بدر الدين، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٢
- علاقات الفن الجمالية بالواقع، تسيير نيشيفسكي، ترجمة: يوسف حلاق، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٣
- فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي، د. حسين الصديق، حلب، دار القلم العربي، ط١، ٢٠٠٣
- مبادئ علم الجمال، شارل لاو، ترجمة: خليل شطا، دمشق، دار الهلال، ١٩٥١
- مسائل فلسفة الفن المعاصرة، جان ماري غوبيو، ترجمة: د. سامي الدروبي، دمشق، دار اليقظة العربية، ط٢، ١٩٦٥

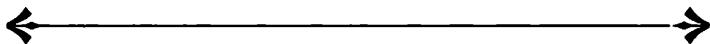




النقد والمصالح

صورة الآخر لدى ابن قتيبة

د. ماجدة حمود^(١)



إن إعادة قراءة التراث بطريقة واعية تضمن لنا فهماً أعمق لذواتنا، إذ نتمكن من الفحص فيها لنكتشف مجاهلها وأدغالها، فنعيش الملامح التي وهبت حياتنا إشراقة الحضارة، وتلك التي جلتتها ظلمة الهمجية !! إننا لن نستطيع كشف ذواتنا وفهمها على حقيقتها إلا عبر لقاء الآخر، فنتبين مدى تألفها حين تفتح عليه، ومدى بؤسها حين تنغلق في جدران ظلمتها ! وبذلك تتبع النظرة للأخر من أعماق الذات، فتصبح الصورة التي نشكلها عنه هي انعكاس رؤيتنا لأنفسنا، فحين ننظر بعين القداسة لذواتنا، ونزهها عن الخطأ نبدأ عملية تشويه الآخر دونوعي منا، فنعطي شأن الذات على حسابه ، ونمنع في إظهار سلبياته، فيطغى صوت الذات على الأصوات الأخرى، عندئذ يحل التوتر محل التواصل الإنساني، وبينفسي مبدأ التعارف التي نادى بها الإسلام «بِإِيمَانِ النَّاسِ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَّقَبَائلٍ لِّتَعْرَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاقُهُمْ». (٢)

(١) أستاذة جامعية.

(٢) القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية (١٣)



إن حكمة خلق الله بشرًا متنوعين تتجلى في لقائهم، وبذلك لا ينفي التنوع التواصلي، خاصة حين يؤسس على القوى، التي من معانيها خشية الله والسعى لمرضاته عبر ممارسة القيم التي دعا القلوب لنؤمن بها، ومن هذه القيم (مبدأ العدل) الذي لن يتجسد عملياً إلا عبر مساواة الآخر مع الذات، والابتعاد عن الظلم فلا يتم إلغاء الآخر أو تشويهه!

نطمح هذه الدراسة إلى فهم الذات ونقدّها عبر تعاملها مع الآخر، كي نستطيع كشف مدى تشوّهها وتعصبيها، ومدى محاربتها لهذا التشوه انطلاقاً من المبادئ الإنسانية التي دعا إليها الإسلام! لهذا ستحاول الإجابة على هذا السؤال: هل اتسعت آفاق المسلمين وطبقوا مبدأ التعارف الإسلامي؟ وتخلصوا من التعاليم القبلية المتعصبة؟

وقد اخترنا للإجابة عن هذا السؤال كتاب ابن قتيبة (المتوفى ٢٧٦ هـ) «عيون الأخبار» الذي قدم لنا (عبر أربعة مجلدات) صوراً متنوعة وصادقة لعصره، ولعصور سابقة وعاتها ذاكرته، التي يمكن أن نعدّها امتداداً لذاكرة أمّة، فتجسدت لنا ملامح من شخصيتها، مما أناح لنا فرصة معايشتها في لحظات افتتاحها ولحظات نكوصها!

ويمكن المرء أن يلاحظ أن الآخر قد شكل حافزاً لتأليف هذا الكتاب، فقد أراد ابن قتيبة أن يكمل دور الجاحظ في الدفاع عن العرب والرد على الشعوبية، على حد رأي الناقد إحسان عباس!

ولما كان أكثر الشعوبيين من الكتاب، فقد حاول ابن قتيبة أن يوّل لهم كتاباً، يقرب إليهم المعرفة ويسهل عليهم تناولها، ويختبئ صعوبة الكتب المتخصصة، فوضع لهم شيئاً من حكمة الفرس ذلك أدعى إلى تألفهم، وأقوى أثراً في صرفهم عن الكتب الفارسية الخالصة، فكان من ذلك «الشعر والشعراء» «أدب الكاتب» و«عيون الأخبار» و«المعارف». (١)

وبذلك جعل المعرفة أساس الحوار مع الآخر والتقارب معه!.

أنف الإيمان في التعامل مع الآخر:

إن المتأمل في نصوص التراث يلاحظ صراعاً مسكوناً عنه بين قيم الإسلام السمحاء، وبين قيم القبيلة المتعصبة للنسب، إذ تأتي قيم الإيمان تقييم الإنسان بنسبه وعرقه أو جنسه أو بما يملك من مال أو سلطة، وبذلك تتجسد أمامنا معانٍ الآية الكريمة: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمْ» فحين يمتلك قلب الإنسان بالإيمان يستطيع أن ينبذ التعصب والكراهية، ويمارس في حياته افتتاحاً على الآخر، عندئذ يحلق في آفاق الموضوعية التي تسمح له أن ينصف ذاته والآخر معاً!

(١) د. إحسان عباس «تاريخ النقد عند العرب» دار الثقافة، بيروت، ١٩٨١، ط٣، ص٤١٠٥-١٠٥.



لعل الزواج أبرز جانب يظهر فيه توتر العلاقة الاجتماعية (بين الآتا والآخر) لهذا يمكننا أن نعده مقياساً يجسد مدى حساسية العرب في قبول الآخر، واختباراً يجسد مدى تعاملهم معه على أساس التبنية الإنسانية، التي تجسد امثلاً لمبدأ التقى الذي دعا إليه الإسلام! وقد جدنا في «عيون الأخبار» أن بعض المسلمين لم يستطعوا تطبيق مبدأ التكافف الديني والأخلاقي في الزواج بل سعوا إلى التكافف العرقي، لهذا وجدنا سلمان الفارسي حين يخطب ابنة عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) يوافق على تزويجه، لكن ذلك يشق على ابنه (عبد الله بن عمر) فيشكو ذلك إلى عمرو بن العاص، فقال «أنا أردك عنك راضياً»، فأنهى سلمان فضرب بين كفيه بيده، ثم قال: هنينا لك أبا عبد الله، هذا أمير المؤمنين يتواضع بتزويجك، فالفت إليه منضباً، وقال، أبي يتواضع؟ والله لا أتزوجها أبداً». ^(١)

تُلْفَت نظرنا صفة التواضع التي أحقها عمرو بن العاص، الذي عرف بأنه من دماء العرب، بقبول الخليفة تزويج ابنته من فارسي! فكانه يرسل رسالة للآخر توحى بأن العربي يقدم تنازلاً عرقياً بقوله مثل هذا الزواج، عندن أحـسـ سـيـمانـ الفـارـسيـ بأنـ كـرامـتهـ قدـ مـسـتـ، فرفض هذا الزواج، ليُعـدـ الـاعـتـارـ لـمـكـانـتـهـ الـتـيـ حـقـقـهـ لـهـ الإـسـلـامـ!

نلاحظ هنا أنـاـ لاـ نـسـطـطـعـ أـنـ زـبـطـ المـرـوـنـةـ فـيـ التـعـالـمـ مـعـ الـآـخـرـ بـالـأـجيـالـ الشـابـةـ دائـماـ،ـ كماـ قدـ يـتـبـادـلـ إـلـىـ الـذـهـنـ،ـ فـالـأـبـ (ـالـخـلـيـفـةـ)ـ أـكـثـرـ مـرـوـنـةـ فـيـ التـعـالـمـ مـعـ الـآـخـرـ مـنـ الـابـنـ،ـ وبـالـتـالـيـ يـمـكـنـنـاـ أـنـ نـقـولـ:ـ إـنـهـ أـكـثـرـ تـجـسـيدـاـ لـرـوـحـ الإـسـلـامـ،ـ فـالـمـشـكـلـةـ لـاـ تـتـعـلـقـ بـالـأـجيـالـ هـنـاـ،ـ وـإـنـماـ هـيـ مـشـكـلـةـ إـيمـانـ يـتـغـلـلـ فـيـ الـقـلـبـ،ـ فـيـتـجـلـ سـلـوكـاـ مـنـفـحاـ عـلـىـ الـآـخـرـ!ـ وـهـكـذاـ يـبـدوـ لـنـاـ أـنـ تـجـسـيدـ الـإـيمـانـ فـيـ الـحـيـاةـ الـعـمـلـيـةـ مـنـ أـكـبـرـ التـحـديـاتـ الـتـيـ تـواـجـهـ الـبـشـرـ!

وفي مشهد آخر تتوارى هذه الحساسية العرقية، فنعايش انفتاح الإيمان ملغياً كل الفوارق، فقد خطب بلال الحبشي لأخيه امرأة منبني حسل من قريش، فوجدناه يعتن بنسبيه الجديد للإسلام، الذي رفعه حتى رأى نفسه نداً لأعرق نسب عربي «نحن من قد عرفتم، كنا عبدين فأعتقدنا الله، وكنا ضالين فهدانا الله، فقيرين فأغنانا الله، وأنا أخطب لأخي خالد فلانة، فإن تنكحوه فالحمد لله، وإن تردوه فالله أكبر، فما قبل بعضهم على بعض فقالوا هو بلال، وليس مثله من يدفع، فزوجوا أخيه، فلما انصرفا قال خالد لبلال: يغفر الله لك! ألا ذكرت سوابقتاً ومشاهدنا مع رسول الله (ص) قال: مه! صدقت فاتتك الصدق..» ^(٢)

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري «عيون الأخبار» المجلد الرابع، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ص ٢٦٧-٢٦٩.

(٢) ابن قتيبة «عيون الأخبار» المجلد الأول، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ص ٧٣.



استطاعت قيم الإسلام أن تقضي على أي إحساس بالمهانة، لدى بلال الحبشي، إذ محت عزة الإيمان كل الصفات السلبية التي يعلى من شأنها المجتمع القبلي عادة، فلم يعد عبداً فقيراً ضالاً! وقد أكسبته هذه العزة نقاء بالنفس، جعلته يصرح بما كان عليه في الجاهلية (ذل العبودية، وقهقر الفقر، وبؤس الضلال) دون أن يحس بالضعة، بل غمره الإيمان بشعور الندية، لهذا تجراً وطلب أن يناسب أعرق قبيلة عربية (قريش)

يلاحظ هنا أن (بلال) كان يتوقع الرفض والاستعلاء عليه، لهذا قال لهم (إن تردوه فالله أكبر) كأنه يلمح إلى أنهم بذلك يرفضون قيمة أعلى من كل قيم القبيلة، هي الإيمان بالله، التي تختلف قيم الإسلام ومثله العليا، التي من بينها أن الناس سواسية كأسنان المتشظ لا فضل لعربي على أعمجي إلا بالتفوّق! لهذا إن رفضوا مصاهرته استعلاء، فإن الله أكبر منهم، عنده تعرف المكانة الحقيقة للبشر.

الملاحظ أن (بلال) رفض أن يتبااهي بما لديه الكفاحي في الإسلام، إذ وقف إلى جانب الرسول (ص) في مواجهة الكافرين، رأيناه يتبااهي بما هو أهم بآيمانه بقيم الدين الإسلامي التي قضت على أي شعور بالعبودية للبشر، فبات يحس المرء بالأخوة الإنسانية التي توحد الناس جميعاً!

إذاً نستطيع أن نعيش هنا روعة الإيمان الذي يهب الإنسان نقاء بالنفس، تجعله قوياً يذكر ما لديه، الذي قد يراه الآخرون معيباً، دون وجّل (عبد، ضال، فقير) ولا يذكر ما لديه الذي هو مصدر فخر له (كفاكه مع الرسول ص) فلم يعد يهتم بإعلاء شأنه، إذ تجاوز بفضل الإسلام عقد نفسه! فقد رفعه الإيمان إلى منزلة تجعله نداً لأعرق نسب عربي، لهذا وافت قريش على تزوّجه إيماناً بقيم الإسلام، واحتراضاً لدور بلال في نشر الدين الجديد، خاصة أنه لم يتبااهي بهذا الدور.

وهكذا بدا لنا تطبيق قيم الإسلام السمحنة في قضية التزاوج بين مذ المنفتحين وجزر المتصسين، أي بين من كان إيمانهم أقوى من عصبيتهم، وبين من كانت عصبيتهم أقوى، في حين وجدنا علاقة الجوار مع الآخر في المشاهد التي وقعتها ابن فتنية محكومة بقيم الإسلام السمحنة، فكان التعامل مع الآخر في الحياة اليومية يتم بعيداً عن عقيدته، وبذلك تجسدت لنا قيم الانفتاح بأجل صورها، فتم احترام إنسانية الإنسان بغض النظر عن معتقده! «قال رجل لسعيد بن جبیر: الم Gorsy يوليني خيراً فأشكره، ويسلم على فارداً عليه، فقال سعيد: سأله ابن عباس عن نحو هذا، فقال لي: لو قال لي فرعون خيراً لردت عليه منه». (١)

(١) ابن فتنية «عيون الأخبار» المجلد الثالث دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ص ١٦٥.



هنا نجد الإنسان العادي المخلص لدينه تؤرقه العلاقة مع الآخر المختلف (المجوسى) خاصة أنه يعيش في مكان يجمع بين أعراق مختلفة ومعتقدات متنوعة، لهذا يلجأ إلى رجل الدين (سعيد بن جابر) ليقتله في شؤون حياته اليومية، ويرشده الطريق القويم، فذكر له الفقيه حديثاً يسنه إلى (ابن عباس رضي الله عنه) وهو ابن عم النبي (ص) الذي يبين له أن مبدأ المعاملة بالمثل هو دليل المسلم في علاقاته مع الجوار! وزاد الأمروضحاً حين أورد مثلاً (بصيغة المتكلم) ليرسخ وجهة نظره بمثل حي يجعل من نفسه بطلاً له، إذ لو عامله فرعون (وهو أحد رموز الكفر) بالحسنى لرد عليه بالمثل، وبذلك يتم تعزيز قيم التواصل والمحبة مع الآخر بغض النظر عن إيمانه بدين الإسلام أو عدمه! والملاحظ أن هذه الفتوى أتت على لسان أحد أقرباء الرسول (ص) الذي لازمه، وتعلم على يديه حتى لقبه بـ(جبر الأمة) وبذلك يؤسس ابن قتيبة لثقافة الانفتاح على لسان أحد المجسدين لروح الإسلام وفقهه.

التعصب وتشويه الذات والآخر:

عايشنا في كتاب «عيون الأخبار» مشاهد تكرّس الانفتاح على الآخر، وفي الوقت نفسه عايشنا مشاهد غير إنسانية تقوم على التعصب، الذي يصل حدًا يثير الرعب، حيث يتم تجريد الإنسان من إنسانيته، إذ يدور حول ذاته مقدسًا لها ومحققًا كل من يخالفه الرأي أو الجنس أو العرق!! وبذلك ينغلق على ذاته مستبعدًا أي إحساس بالآخر، مما يؤدي إلى قتل نوازع الخبر في النفس البشرية، فتصبح الحياة أشبه بغاية من الوحش، يأكل فيها القوي الصعب. لعل أشد أنواع التعصب التي يعاني منها العرب إلى اليوم هو التعصب القبلي، الذي نلاحظ اختلاطه بالتعصب المذهبى، لذلك لم نجد تطبيقاً عملياً لحديث رسول الله (ص) «اختلاف أمني رحمة» بل كثيراً ما بدا الاقتتال السياسي في التاريخ الإسلامي مؤسساً على تعصب قبلي، لهذا كانت بعض القبائل هواها مع الإمام علي (كرم الله وجهه) وبعض القبائل هواها مع الأمويين !!

يقدم لنا كتاب «عيون الأخبار» مشهداً مفزعاً لتعصب الإنسان ضد أخيه، فقد أخبر رجل من الأزد أنه كان مع «أسد بن عبد الله بخراسان، فبينما نسير معه، وقد مر نهر، فجاء بأمر عظيم لا يوصف، وإذا برجل يضرره الموج وهو ينادي: الغريق الغريق! فوقف أسد وقال: هل من سابح؟ فقلت نعم، فقال ويحك الحق الرجل! فوثبت عن فرسه، وألقيت عني ثيابي، ثم رميته بنفسه في الماء، فما زالت أسبح حتى إذا كنت قريباً منه، قلت: من الرجل؟ قال: من تميم، فلما امض راشداً، فوالله ما تأخرت عنه ذراعاً حتى غرق!!!، فقال ابن عباس:



فقلت له: ويحك أما انتقيت الله غرفت رجلاً مسلماً!! فقال: والله لو كان معه لبنة لضربت بها رأسه. (١)

حدث هذا المشهد بعيداً عن الأرض العربية (خراسان) حيث من المفترض أن الغريب للغريب نسيب، خاصة حين يكون الغرباء أبناء ثقافة واحدة! لكن الثقافة الواحدة لم تكن شفيعة للغريب، بل كانت نعمة بسبب التعصب القبلي، الذي بدا أقوى من أي إحساس بالغربة، بل لعله أقوى من آية ثقافة، المفزع في هذا كله أنه أقوى من أي إحساس إنساني!!!

إننا لا ننفي هذا الإحساس لدى الأزدي فنية الإنقاذ موجودة لديه (هبط عن الفرس، وخلع ثيابه، ثم ألقى نفسه في النهر لينجد الغريق) لكن النجدة كانت مشروطة بقيم التعصب، لذاك سأل الغريق، قبل أن يمدد يده لينقذه، عن انتقامه القبلي، وحين اكتشف أنه من قبيلة معادية (تميمي) رفض إنقاذه!

نلمس في هذا المشهد صراعاً بين وجهتي نظر (القبليّة) و(الدينية) فمثل هذا التصرف غير الإنساني يلقى نقداً واستكاراً من رجل متدين، لذلك يخاطبه بلغة دينية (أما انتقيت الله فقتلت مسلماً) إذ خالف الأزدي مبدأ إسلامياً أكد عليه القرآن الكريم «من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً». (٢)

لا يجدي الحوار مع ذلك المتعصب، لأنّه يعيش فيما تربى عليها منذ طفولته، يكاد يكون من المستحيل تغييرها، لهذا حين يتم ذكر الأزدي بانتهاكه لقيم الدين، يبدو غير مبال، بل يحبب إجاجة تدل على تمكن التعصب من روحه (والله لو كان معه لبنة لضربت بها رأسه) فهو لم يكتف برفضه إنقاذه المخالف له في الانتقام القبلي، بل هو على استعداد لضربه لو كان يملك ما يسعفه من أدوات!!! فالتعصب هنا يؤدي إلى مواقف في غاية البشاعة، إذ تتنافى مع القيم التي أجمعـتـ عليها الإنسانية، فيتحول الإنسان إلى وحش يترك المختلف عنه يغرق، بل يتمنى لو يعاشه بالضرب، كي يسرع في موته، بدل أن يفكـرـ بإـنـقاـذهـ!!!

تزداد صورة التعصب القبلي بشاعة، حين تصل إلى أقرب الناس، حتى يبدو التعصب أقوى من روابط الدم التي لا يستطيع المرء تجاهلها، فقد لاحظنا في مشهد آخر رجلاً من الأزد كان يطوف بالبيت، وجعل يدعو لأبيه، فقيل له: ألا تدعـوـ لأـمـكـ؟ فـقـالـ: إنـهاـ تمـيمـيـةـ!! وبذلك يصل التعصب إلى ذروته، حين يتكلـرـ الابن لـرـوابـطـ الدـمـ، فيـصـلـ بهـ الـأـمـ حـدـ عـقـوقـ أـمـهـ التيـ تـنـتـقـمـ إـلـىـ قـبـيلـةـ تـخـالـفـ الـقـبـيلـةـ الـتـيـ يـنـتـقـمـ إـلـيـهاـ الـأـبـ، وـمـرـةـ أـخـرىـ يـتـغلـبـ التـعـصـبـ عـلـىـ تـعـالـيمـ الدـينـ، الـتـيـ تـدـعـوـ إـلـىـ بـرـ الـوـالـدـينـ، وـخـاصـةـ الـأـمـ.

(١) المصدر السابق، ص ١١٣-١١٢.

(٢) القرآن الكريم «سورة المائدة» آية (٣١).



وقد لاحظنا في (عيون الأخبار) كيف يتحول التعصب العرقي لدى العربي إلى تعصب لغوي، فوجدنا وصف من يتحدث غير العربية في بلد عربي بالخسدة «قال الأصممي... ثلاثة حكم عليهم بالدناءة حتى يعرفوا: رجل شتمت منه رائحة نبيذ في محفل، أو سمعته يتكلم في مصر عربي بالفارسية، أو رأيته في الطريق ينماز في القر». ^(١)

لكننا نلاحظ أن روح العالم الموضوعي لدى الأصممي تحدّ من جموح هذا التعصب، إذ وجدها يقين صفة الدناءة بعدم معرفة الشخص، أي أنه يؤكد ضرورة عدم التسرع وإطلاق هذا الحكم الخطير على عواهنه! فيذكر استثناء يتفق والمنطق، فقد يكون الشخص لا يعرف العربية، فهل من الموضوعية أن حكم عليه بالدناءة لكونه يتحدث لغة لا يعرف سواها؟! كما

يبين أهمية المعاشرة اليومية، فهي الحكم على رفعة الإنسان أو خسته!!

إن التعصب مرفوض بأشكاله كافة، لكن عالم اللغة (الأصممي) بدا متحمساً لها، لكونها ترتبط بالمقدس الديني (لغة القرآن الكريم) فاستمدت قداستها منه، حتى أصبحت خدمة المقدس اللغوي دافعاً لإيجاد كثير من العلوم في الحضارة الإسلامية!

قد نلتمس العذر للأصممي الذي وهب حياته خدمة للغة العربية، لكننا لن نجد عذراً لأولئك المتعمصين عرقياً، الذين نأوا عن روح الإسلام الذي يربى الإنسان على مبدأ المساواة فلا فضل لعربي على أعمجي إلا بالتفوي، لهذا تستغرب ما جاء في «عيون الأخبار» بأن الزنج «شرار الخلق وأردوهم تركيباً، لأن بلادهم سخنت فأحرقتهم الأرحام...» ^(٢)

يبعد التعصب ضد الزنج من ناحية اللون (أردا الناس تركيباً) وقد انسحب على أخلاقهم (فهم أكثر الناس شراً) وبذلك استشرى التعصب وبلغ أذاه شكل الإنسان وباطنه!

رغم هذه الصفات السيئة التي لازمت صورتهم من الناحية الشكلية والأخلاقية، إلا أن ذلك لم يعم بصيرة العربي عن الحق، فلم يلحق بهم كل الصفات السلبية، إذ يذكر صفة إيجابية للزننج وهي أنهم أطيب الأمم أقواها... وإن لم تستنك (تستخدم السواك...)

وقد ثبّت الطبع الحديث اليوم صحة هذه الرؤية، إذ يبدو أن العرق الذي ينتمي إليه الزنج يجعل أسنانهم تقاوم النخر والتسمّس، وكذلك تقاوم لثتهم الانهاب، يضاف إلى ذلك طبيعة نظامهم الغذائي الذي يبتعد عن السكر الاصطناعي، لهذا تحافظ أقواهم على طيب الرائحة! وبذلك لم يشوّه التعصب الصورة بشكل مطلق، فهم أرداً الخلق، لكنهم أطيب الأمم أقواها!!! وبذلك خفت الرؤية الموضوعية للأخر من غلواء التعصب!

(١) ابن قتيبة «عيون الأخبار» المجلد الأول، ص ٢٩٦.

(٢) ابن قتيبة «عيون الأخبار»، المجلد الثاني، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ص ٦٧.



نعتقد أن بعض الناس وخاصة ذوي النفوس المرهفة كالأدباء والمفكرين فطرت على المحبة والعدل ورفض الأنانية، لذلك نجدهم أقدر على تمثيل قيم الدين السمحنة، وبالتالي أقدر على الرؤية الموضوعية، التي تقاوم التصub وما يجره من أحقاد ونزاعات أنانية، وبذلك تقاوم تزويه الذات والانغلاق في أسوارها، وترفض البحث عما يمتنعها بعيداً عن مشاعر الآخر وأحتياجاته، لذلك يمكننا القول بأن من يمتلك نفساً تتأثر به عن الأنانية يكون قادرًا على بناء علاقة مشرقة مع الآخر (المختلف سواء بالجنس أم بالعرق أم بالدين...) ولعل الأدباء أقدر الناس على تجسيد هذا الرفض وتأسيس روح إنسانية مفتوحة، لهذا سمعنا الشاعر العربي في «عيون الأخبار» ينتقد ظاهرة الأنانية قائلاً:

وكَلَّهُمْ قَدْ نَالَ شَبَّاعَ لِبْطَنَهُ وَشَبَّعَ الْفَتَى لَرْمَهُ إِذَا جَاءَ صَاحِبَهُ

إن كلمة صاحب تمتد ظلالها لتشمل الصديق ورفيق السفر والسكن، وهؤلاء جميعاً قد لا يشاركون العربي العرق والدين، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار احتلال الأقوام والأديان في العصر العباسي، وبذلك يؤسس الأديب العظيم إبداعه على قيم الانفتاح الإنساني، التي يمكن أن ندعوها بـ «العصبية الإنسانية»^(١) فهي العصبية الوحيدة التي يمكن أن تقبلها النفس الحساسة، لكونها تفتح على الإنسان بعيداً عن ظلمة الانتماءات الضيقة والهويات القاتلة.

الآخر اليهودي:

ظرفنا في كتاب «عيون الأخبار» بمشاهد تبين لنا كيف تأسست الحياة الاجتماعية بين المسلمين واليهود على المودة والمؤازرة في الشدائد، لهذا وجدنا المسلم (شيب بن شيبة يعزّي صديقاً له من اليهود قائلاً: «أعطاك الله على مصيبتك أفضل ما أعطى أحداً من أهل ملتك».^(٢)

تتوجه صيغة الدعاء إلى (الله تعالى) وبذلك تتطلّق مما هو مشترك بين الأديان السماوية، إذ يجمع (تعالى) كل البشر تحت وارف رحمته، فيتجهون إليه في المحن، لكن الجار المسلم يخص صديقه اليهودي بالدعاء عبر صيغة التفضيل (أعطاك أفضل ما أعطى أحداً من أهل ملتك) فيتمنى أن يمنّه الله صبراً لم يبهه أحداً من أبناء دينه!

نلمس واقعية الخطاب حين أشار إلى انتماء اليهودي (أهل ملتك) إذ نجد المسلم يقيد صيغة الدعاء، ويحصرها بصديقه دون غيره! لعل مثل هذا الحرص دليلاً على أن ثمة إقراراً

(١) أبو حيان التوحيدي «مثال الوزيرين» تحقيق د. إبراهيم كيلاني، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٦١، ص. ١٠.

(٢) «عيون الأخبار» المجلد الأول، ص. ٢٠.



لا شعورياً بوجود نوع من الاختلاف بين أبناء الملة الواحدة! فبعضهم يستحق الدعاء، وبعضهم لا يستحقه!!

وبذلك نلاحظ لدى ابن قتيبة اهتماماً بتقديم العلاقات الإنسانية التي تقوم على المودة وحسن الجوار، مما يرسم للمسلم صورة مشرقة في افتتاحه على الآخر، دون أن تكون هذه الصورة على حساب الآخر اليهودي، فقد حدثنا على لسان (أبي العيناء) قائلاً: «كان بالبصرة لانا صديق يهودي، وكان ذا مال، وقد تلقي، وقال الشاعر وعرف شيئاً من العلوم، وكان له ولد ذكور، فلما حضرته الوفاة جمع ماله وفرقه على أهل العلم والأدب، ولم يترك لولده ميراثاً، ففوتب على ذلك»، فقال:

رأيت مالى أبى زيداً من ولدى
فاليوم لا نحلّة ولا صدقة
من كان منها لها فأليعده اللّٰه
(١)

احاطت باليهودي صفات إيجابية فهو (صديق، متائب، مؤمن، خير) وقد بربرت فراده هذه الشخصية وروعنها، حين فضلت القرابة الأدبية على القرابة الدموية، فوزعت ما تملك من مال على أهل الأدب، أما الأبناء فقد تركوا ليحصلوا رزقهم بأنفسهم!! إذاً لا يكتفي اليهودي بأن يخلص للأدب في حياته، بل يهتم بخدمته في مماته، فيخص به أهله الحقيقيين، دون أن يترك لولده شيئاً، فلما عاتبه على ذلك أصحابه لاقين نظره إلى حق الولد في الإرث، وبين لهم أنه وجد المال أفعى للإنسان من الولد، الذي فيما بيدو قد خيب أمله، فقرر توزيع أمواله على أهله الحقيقيين (الأدباء) لأن الولد الصالح يسعى إلى كسب رزقه، أما الطالح فهو الذي ينتظر الإرث ويعيش على الصدقة!

إذا رسم الآخر اليهودي في صورة إيجابية، يعلن انتقامه إلى أهل الأدب، بل يفضلهم على أبنائه، فيوصي بماله إليهم!

رغم الحياة المدنية التي شاعت بعد الإسلام، إلا أن المسلم ما زال محكوماً بالتقالييد العربية الأصيلة، التي ترحب بالغريب، دون أن تسأل عن هويته، وقد وجدنا في «بخلاء» الجاحظ مصداقاً لهذا القول، فقد صفع شيخ ابنه حين سأله ضيفه عن هويته قائلاً له: «لم لا تدع ما يريبك إلى ما لا يرببك، فتسكت إلا عما توقد باته يسره». (٢) فالضيف يكرم في العرف الاجتماعي بغض النظر عن دينه أو نسبة، وواجب الضيافة العربية لا يقتصر على تأمين

(١) المصدر السابق ، ص: ٣٤.

(٢) الجاحظ «كتاب البخلاء» تحقيق أحمد العوامري وعلى الجارم، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ج: ٢، ص: ١٦٠.



الطعام والشراب للضيوف، وإنما تأمين الراحة النفسية، كي يشعر الضيف أنه بين أهله، لهذا من العيب أن يسأل عن هويته، وعلى هذا الأساس استحق الفتى تأثيرها عن إثم ارتكبه بسؤال الضيف عن هويته!! مع أن غایته نبيلة (كي لا ينكر مع أصدقائه شعراً يسيء إلى نفسه) وقد عايشنا في مشهد آخر في «عيون الأخبار» لحظة انفتاح مدهشة، وذلك حين «نزل يهودي على أعرابي فمات عنده، فقام الأعرابي يصلي عليه، فقال: اللهم إنه ضيف وحق الضيف ما قد علمت، فأمهلنا إلى أن نقضني ذمامه...»^(١)

نلاحظ أن العربي محكم بعادات وتقاليدي تلزمه القيام بواجب الضيافة، دون النظر لاختلاف الضيوف في العقيدة، والمدهش أننا وجئنا البدوي راغباً في القيام بواجب الضيافة حتى بعد وفاة الضيوف، حتى إنه يرى أن الصلاة على الميت اليهودي من واجبات الضيافة (نعتقد أن الصلاة هنا تعتمد المعنى اللغوي، فتصبح بمعنى الدعاء له)^(٢)

وبذلك تقضي الضيافة أن يحسن مثوى اليهودي، فلا يدفعه دون دعاء له بالرحمة، أما حسابه فهو شأن إلهي يترك للأخرة!! المهم أن يقوم البدوي بواجبات الضيافة نحو ضيفه في هذه الدنيا، المدهش هنا أن واجب الضيافة قد شمل الموتى!!!!

إذاً يمكننا القول بأن العربي يهتم في علاقته مع الآخر بشؤون الدنيا والآخرة، فيلتزم بقيم رئي عليها، تجعل ذكره عطراً بين الناس جميعاً! ومثل هذا الالتزام الاجتماعي سمة أساسية في حياة العربي، مما يؤسس، باعتقادنا، لعلاقات منفتحة على الآخر، ولذلك كان نسبيع الحضارة الإسلامية ثمرة هذا الانفتاح، فدائماً المسلم معنياً بالبحث عما يجمع، والابتعاد عما يفرق، لهذا لم يكن الخلاف الديني شأنًا دينيوياً بل سماوياً، لهذا لا يمكن أن يفسد العلاقة بين الناس مهما اختلفت انتتماءاتهم!

الأخر المسيحي:

رسمت للسيد المسيح عليه السلام صورة رائعة في التراث الإسلامي، إنها صورة الزاهد في الدنيا الذي يهتم بخلاص روحه، نسمعه يخاطببني إسرائيل بقوله: «أنا الذي أنزلت الدنيا منها، ولا عجب ولا فخر، أتدرون أين بيتي؟ قلوا أين...؟ قال: بيتي المساجد، وطبيبي الماء، وإدامي الجوع، ودابتني رجلي، وسراجي بالليل القمر، وصلاتي في الشتاء مشارق الشمس، وطعمي ما تيسر وفاكهتي وريحاتي بقول الأرض، ولباسي الصوف»،

(١) «عيون الأخبار» العجل الثاني، ص. ٥٢.

(٢) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي «ختار الصحاح» المكتبة الاموية، دمشق، بيروت، مكتبة الغزالى، حماة، ١٩٧٢، راجع مادة صلى ص. ٣٦٨.



وشعري الخوف، وجلساتي الزمني والمساكين، أصبح وليس لي شيء، وأمسى وليس لي شيء، وأنا طيب النفس غني أكثر، فمن أغنى مني وأربيع؟!»^(١) نامح هنا رغبة لدى الرواذي المسلم أن يقدم للمتلقي شخصية الزاهد الحقيقي (المسيح) وكى يجعل كلامه مؤثراً يجسّد لنا سيرة حياة المسيح عبر صيغة الأناء، مما يجعله قريباً من روح المتلقي، خاصة أنه يسرد تفاصيل حياته اليومية (الأكل، الشرب، الملابس، الأصدقاء أو الجلسا...).

تبتو لنا الغاية التعليمية واضحة هنا، فمن أراد طريق الصلاح فعليه أن يسلك طريق الzed الذي سبقه إليه السيد المسيح، فيبدأ بتقنية نفسه من المفاسد (التكبر والخمر) فلا يلهث وراء متع الدنيا، همه كل ما يرتفق بروحه (الصلوة، الصوم، الطهارة...) لهذا كانت إقامته في أماكن العبادة، يلفت نظرنا هنا قوله (بيتي المساجد) إذ أسقط الرواذي المسلم لغته الدينية على لغة المسيح، فجعل المسجد نياية عن الكنيسة، مما يؤكّد الغاية التعليمية، كأنه يريد أن بيّن أن بيت الله واحد مهمًا اختفت التسمية، وبما أن الخطاب موجه لل المسلمين لهذا أباح الرواذي لنفسه تغيير اسم مكان العبادة مادام المؤمن بما كان دينه يتوجّه إلى الإله نفسه!!

كما يلفت نظرنا توحد المسيح الرائع مع الطبيعة، فكان يلوذ بالشمس ملتمسا الدفء في أحضانها شتاء، ويستدير بالقرن ليلاً... كأنه بذلك يؤكّد أن الإنسان كلما التصق بها ازداد قرباً من الله تعالى!

ينفتح السيد المسيح على الإنسان الضعيف، فتجده يعاشر الفقراء والمرضى، كي يقف إلى جانبهم في محبة الحياة! وبذلك يعلم البشر جميعاً كيف يرتفعون بأنفسهم، فلا يلهثون وراء الأقوباء ليفوزوا ببعض المكتسبات، فراحة النفوس بأن تسلك طريق العطاء، وتبتعد عن المطامع والشهوات، عندئذ تعيش أماناً داخلياً وتحس بمعنى روحه، كما أحس السيد المسيح (ع) لهذا يعرفنا بحقيقة أنه لا يوجد من هو أغنى منه وأربيع، فقد استطاع كبح جماح نفسه وعوْدَها الإحساس بالآخر، فعاش حياته سعيداً بفضل عطاء لا يعرف أنانية أو تميّزاً عرقياً أو دينياً.

إن ما ينقص البشر هو تجسيد المثل الأعلى على الأرض، من هنا بدا ذلك حلماً يسعى إليه الإنسان عبر الأنبياء والقديسين، وعبر الفن، وقد حاول ابن قتيبة في «عيون الأخبار» تجسيد هذا المثل عبر شخصية المسيح (ع) التي ألقّت أنوار روحها وسلوكها على الجميع، فمثلثاً أمامنا أحد أحالم الإنسانية الكبرى وهي اجتماع المثل العليا التي تجسّدتها كلمة (الطيبة)

(١) «عيون الأخبار» المجلد الثاني، ص ٢٦٩.



بالفاعلية، وقد التحتم بالواقع، فبذا السيد المسيح (الطيب الفعال) منقذًا لأرواحنا بنفائه، كما بدا منقذًا لحياتنا بفعاليته، وهذا ما يحتاجه الإنسان في كل زمان ومكان.

وقد أتى كتاب «عيون الأخبار» معايشة المثل الأعلى على السيد المسيح (ع) في عدة مشاهد، تجسد حياته اليومية، فقد «مرَّ يقوم شتموه، فقال خيراً، ومرَّ باخرين شتموه، فقال خيراً، فقال رجل من الحواريين: كلما زادوك شراً زدت خيراً، كذلك تغريهم بنفسك! فقال: كل إنسان يعطي مما عنده». ^(١)

إن التصرف لدى الإنسان العادي أن يرد على الإساءة بمثلها، لذلك استغرب أحد حواريي السيد المسيح أن يقابل الإساءة بالإحسان، لأنه بعدم رد الإساءة يشجع الآخرين على الاستمرار في عدوائه، لكن للنبي المعلم رأياً مختلفاً، فالمعاملة مع الآخر رسالة تتبع عن السريرة، فهي محك لما تخبيء الأعماق من جمال أو قبح، إذ كل إماء ينضح بما فيه!

أما في مشهد آخر فوجئنا أحدهم يستغرب خروجه من منزل موسم، فيسأله: «ما تصنع عند هذه؟ فقال: إنما يأتي الطيب إلى المرضى». ^(٢)

إن المسيح (ع) نبى الرحمة، ينشر ظلالها على كل البشر، خاصة أولئك المعذبين في الأرض والمنبوذين، فيزورهم، في حين يتallow احتقار الآخرين، ولا يكتفي بإبداء تعاطفه مع شفائهم، بل يسعى لمعالجة أرواحهم المريضة بالمحبة والرحمة، كي يستطيع الأخذ بيدهم نحو حياة تليق بإنسانيتهم! فالموسم امرأة مريضة بحاجة إلى رعاية خاصة من طبيب روحي (السيد المسيح) يتقهم ضعفها، ويساندها كي تقوى على بداية جديدة تليق بكرامتها الإنسانية!

من اللافت للنظر أن السيد المسيح (ع) قد احتل مكانة مرموقة في الدين الإسلامي! فقد ذكر بالاسم خمساً وعشرين مرة في القرآن الكريم، وهناك سورة باسم أمه (مريم) ولم نجد

آية سورة تحمل اسم ابنة الرسول (ص) (فاطمة) أو إحدى زوجاته!

مثل هذه المكانة نجد صداتها في الكتب التراثية التي أبدعتها الحضارة الإسلامية، فقدمت لنا أروع صورة للمسيح (ع) وأتباعه، وخاصة من الرهبان!

وقد لمسنا في «عيون الأخبار» كثيراً من هذه الصور، ففي مشهد (دير حرملة) يلقى أحد المسلمين بraham يبكي فيسأله: «ما يبكيك؟ فقال: يا مسلم أبكي على ما فرطت من عمري، وعلى يوم مضى من أجلني لم يحسن فيه عملي.....» ^(٣)

نستطيع أن نلحظ هنا تواصلاً إنسانياً يقوم على المودة والإحساس بآلام الآخر، فقد بدا لنا المسلم العادي متعاطفاً مع رجل الدين المسيحي، يفهمه أن يعرف سبب بكائه، كي يخفف عنه،

(١) المصدر السابق، ص. ٣٧٠.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص. ٢٩٧.



فيكتشف أنه يبكي على ضياع بعض أيام حياته دون أن يتمكن فيها من عمل الخير! أو لم يتمكن فيه من تهذيب نفسه والارتفاع بها نحو المثل الأعلى الذي جسده المسيح (ع)!!
نلاحظ تكرار الأسئلة التي يوجهها المسلم لرجل الدين المسيحي، مما يشي برغبة المسلم ليس فقط في التواصل مع الآخر بل فهمه أيضاً، لهذا وجدنا المسلم (زيد الحميري) يسأل الراهب (ثوبان) عن معنى ليس السواد لدى رجال الدين النصارى فيجيب: «هو أشبه بلباس أهل المصائب، فقلت: وكلكم معاشر الرهبان قد أصيّب بمصيبة؟ فقال: يرحمك الله وأي مصيبة أعظم من مصائب الذنوب على أهلها! قال زيد: فلا أذكر قوله ذلك إلا أبكاني». ^(١)

نذهبنا حساسية رجل الدين المسيحي للذنوب، حتى ليعدّها مصيبة عظيمة، تعادل وفاة عزيز، لهذا يعلن الحداد الأبدي عليها!! كما تستوقفنا وحدة المشاعر وتتفاعل الإنسان مع أخيه الإنسان بغض النظر عن دينه، فالضمير الواحد يتجلّى عبر شعور بالذنب يملأ القلب ويشغل البال، لهذا بكى المسلم لبكاء المسيحي، فهما ينتهيان إلى فطرة إنسانية واحدة يؤلمها الخطأ ويرُورها الإثم!

إن الإنسان كلما ازداد حساسية، وامتلك القدرة على محاسبة الذات ازداد قرباً من المثل الأعلى الذي جسده الأنبياء! فالأسس الدينية التي أتى بها الرسل تكاد تكون واحدة، لهذا لا يمكن أن يفرقنا اختلاف الدين، كما قد يظن بعض المتسرعين في الحكم!

نلاحظ في مشهد آخر كيف أصبح الراهب المسيحي دليلاً يهدي المسلم إلى طريق الصواب، فقد سأله قوم ضلوا طريق السفر راهباً، فقال لهم: «ه هنا، وأوّل ما إلى السماء، فطمموا ما أراد، فقالوا: إنما سائلوك أتجيبينا أنت؟ قال: سلوا، ولا تكثروا، فإن النهار لن يرجع وال عمر لن يعود، والطالب حديث في طلبه ذو اجتهاد، قالوا ما الخلق عليه غداً عند مليكم؟ فقال: على نياتهم، فقالوا: فبأي المولى؟ فقال: إلى المقتَم، قالوا: أوصنا، قال: تزودوا على قدر سفركم، فإن خير الزاد ما بلغ المحل، ثم أرشدهم إلى المحجة واتقمع». ^(٢)
إن الحديث مع الراهب يهب الأمان الروحي للمسافرين، فيزدادون رغبة في معرفة أسرار الإيمان، فكاندرس الأول الذي قدّمه لهم هو أن يحترموا الزمن الذي هو مادة الحياة، يسير بالإنسان إلى نهايته، لهذا بين لهم رغبته في عدم إضاعة الوقت في الترثرة، وطلب منهم الإقلال في طرح الأسئلة! فيسألونه: كيف يسلكون الطريق الصحيح؟ على أي أساس يتم حساب الناس عند ربهم؟ وما هو ملاذهم الحقيقي في الدنيا والآخرة؟

(١) نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) نفسه، ص ٣٦٨.



نجد الراهن قبل أن يرشد المسافرين إلى طريقهم الذي تاهوا عنه، فينقهم من عالمهم الخارجي إلى عالمهم الداخلي، فيرشدهم إلى طريق الإيمان والخلاص الروحي مشيراً إلى السماء، ثم يذلهم على الطريق الصحيح لسفرهم، من هنا بدأ لنا اللغة التي يستخدمها الراهن تمزج المجاز بالواقع المعيش! وقد ربط خلاصهم في الآخرة بالنية الطيبة والعمل الصالح في الدنيا! فكانت وصيته لهم بأن يتزوروا في حياتهم، التي هي رحلة نحو الآخرة، بكل ما يمكن له أن يبلّغهم السعادة فيها!

احترم المسلمين نبي المسيحيين ورجال الدين، كما احترموا شعائر دينهم، حتى إن أعلى سلطة لدى المسلمين (ال الخليفة معاوية) لم يستطع أن يمنع دُق النوافيس في كنائس دمشق، رغم أنها كانت تزعجه وتمنعه من النوم، فأراد أن يحتال لذلك، فقال «يا معاشر العرب، هل فيكم فتى يفعل ما أمره وأعطيه ثلاثة ديات أحبّتها له وديتني إذا رجع؟ فقام فتى من غسان، فقال: أنا يا أمير المؤمنين. فقال: تذهب بكثب إلى ملك الروم، فإذا صرت على بساطه أذنت. قال: ثم ماذا؟ قال: فقط... فلما صار على بساط قيصر أذن، فتساوجت البطارقة، واختربوا سيفهم، فسبق إليه ملك الروم وجثا عليه، وجعل يسألهم بحق عيسى وبحقهم عليه لما كفوا، ثم ذهب به حتى صعد على سريره، ثم جعله بين يديه، ثم قال: يا معاشر البطارقة إن معاوية رجل أسن، وقد أرق، وقد آذته النوافيس، فأراد أن نقتل هذا على الأذان، فicket من قبله منا على النوافيس، والله ليرجعون إليه بخلاف ما ظن، فكساه وحمله...»^(١)

لم يجرؤ الخليفة معاوية (المعروف بداهية العرب) على إلغاء طقس من طقوس المسيحية التي كانت تزعجه (دق النوافيس في الكنائس) مع أنه يقيم في أرض فتحها المسلمون (بلاد الشام) وقضوا على حكامها الرومان (المسيحيين) وما زالوا يخوضون حروبًا معهم في التغور، تتخللها فترة هدنة، لهذا استغل هذه الفترة بدھاء، وفك بحيلة تقدّه مما يؤرقه، ويمنع نومه! فأرسل رسولاً يزعج القيسير بالأذان أي بال المقدس الإسلامي، فينال عقاباً يتبع لل الخليفة الرد بالمثل، فينال من المقدس المسيحي، لكننا نفاجأ أن قيصر الروم على مستوى الخليفة معاوية في الدهاء!

إن ما يلفت النظر هو أن الخليفة المسلم وهو أعلى سلطة (روحية وسياسية) يحترم طقوس الآخر المسيحي في البلاد المفتوحة، فلا يجرؤ على منعها، كما نلاحظ حرص الرواقي المسلم على تقديم صورة مشرقة لقيصر الروم المسيحي، حتى وجدناه يماثل الخليفة المسلم في الدهاء!

(١) «عيون الأخبار» المجلد الأول ص٣٩



ما يدهش حقاً أن هذا الرواية المسلم في «عيون الأخبار» يوثق ذنباً ترتكبه السلطة السياسية المسلمة في حق الآخر، بل يوثق لنا النقد الذي وجهه (قيصر الروم) إلى الخليفة جراء ذنبه «حدثنا الرياشي قال: لما هدم الوليد بن عبد الملك كنيسة دمشق، كتب ملك الروم: إنك قد هدمت الكنيسة التي رأى أبوك تركها، فإن كان حقاً، فقد أخطأ أبوك، وإن كان باطلاً فقد خالفته...»^(١)

يستند قيصر الروم على حقيقة تاريخية وثقها لنا المؤرخون المسلمين، إذ ثبّتَ بعد فتح دمشق مسجد إلى جانب كنيسة يوحنا، و«لما ولَّ معاوية بن أبي سفيان أراد أن يزيد كنيسة يوحنا في المسجد بدمشق، فأبلى النصارى ذلك، فأمسك، ثم طلبها عبد الملك بن مروان في أيامه للزيادة في المسجد، وبنزل لهم مالاً عظيماً على أن يعطوه إياها، فأبوا... ثم إن الوليد (حين خلف أبيه) قال: لئن لم تفعلا لأهدمنها...»^(٢)

اجتمع في تراثنا وجهان في التعامل مع الآخر: أحدهما مشرق يتم في احترام مشاعر الآخر وممتلكاته، إذ لم يجرؤ فيه الخليفة على انتهاك حرمة طقس من طقوس المسيحية، وثانيهما مظلم يعامل الآخر بمنطق القوة والقهر، وهذا ما حصل حين هدم الخليفة كنيسة، لبني مكانها المسجد الأموي، فلم نجده يلتزم باحترام جده (معاوية) وأبيه (عبد الملك) ليبيت من بيوت الله!! فلم يقتدِ كما اقتدوا، بوصايا دينهم الحنيف باحترام أماكن العبادة للأديان الأخرى، لذلك لم نجد هذا التجاوز زمن الرسول (ص) والخلفاء الراشدين.

وتوذك لنا كتب التاريخ الإسلامي أن النصارى لم يسكنوا على الظلم الذي لحق بهم، واستمرروا في الاعتراض، حتى أوصلوا شكوكاً (مما فعله الوليد بكنيستهم) إلى الخليفة عمر ابن عبد العزيز، فتمَّ الصلح عليها في عهده.

وهكذا وصلتنا تصرفات الحكام المسلمين بسلبياتها وإيجابياتها في كتب التاريخ «فتح البلدان» للبلاذري، و«تاريخ الطبرى»^(٣) وفي كتب الأدب «عيون الأخبار» فتمَّ توثيق رأي الآخر المنظلم، دون أن تسيطر على الرواية المسلم التوازع السياسي والدينية، فرغم أنه يعيش في كنف السلطة العباسية التي تعادي السلطة الأموية! نجده ينظر بعين العدل إلى

(١) المصدر السابق، ص ١٩٩.

(٢) الإمام أبو الحسن البلاذري «فتح البلدان» تحقيق طه عبد الروف سعد وعمرأحمد عطوة، دار ابن خلدون، الإسكندرية، دون تاريخ، ص ١٥٠.

(٣) راجع «تاريخ الطبرى» ج ٦ لأبي جعفر محمد بن جرير الطبرى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سعيدان، بيروت، ط ١، ١٩٦٤، ص ٤٩٩.



رجالتها، فلا يوقر أحداً لقمه، ولا يسفه أحداً لحداته، كما يقول ابن فقيبة في مقدمة كتابه «الشعر والشراة»^(١)

وعلى هذا الأساس ظفرنا في «عيون الأخبار» بمشاهد متعددة تبيّن تارة احترام الدين المسيحي عبر احترام نبيه وربانه وأماكن عبادته، وتبيّن تارة انتهاك أماكنه المقدسة على يد بعض الحكام! فشتان بين من يمارس روح الدين (التسامح مع الآخر واحترام مشاعره) ومن يمارس قيم سلطوية (قهر الآخر وعدم احترام مشاعره)

كما استطاع ابن فقيبة أن يسجل لنا تردد الخليفة الراشدي في استخدام النصارى في أعمال الدول الناشئة! فقد ذكر لعمر بن الخطاب غلام كاتب حافظ من أهل الخبرة، وكان نصريانياً، فقيل له: لو اخذه كاتباً. فقال «لقد اتخذت إذا بطانته من دون المؤمنين». ^(٢)

يبدو هذا الموقف المتشدد في استخدام الآخر في بداية تكون الدولة الإسلامية أمراً مبرراً، فلم تكن الحاجة إليه ملحة، إذ مازالت البساطة تسيطر على الحياة السياسية والتنظيمية، لهذا لاحظنا اختلافاً في هذا الموقف بين العصر الراشدي والعصور التالية، إذ لم يجد الخلفاء (الأمويون والعباسيون والفاطميون... الخ) غضاضة في الاستعانة بالكتبة والأطباء من غير المسلمين!!

هذا على صعيد رسمي، أما على صعيد العلاقات الاجتماعية، فقد لاحظنا التزاور وحسن الجوار بين المسلمين والمسيحيين على مدى العصور، بل لاحظنا وجود علاقات عاطفية بينهما، يوثقها الراوي المسلم في «عيون الأخبار»! إذ أحب أحد الشعراء المسلمين امرأة نصريانية، فذلت له سهام اللوم من بعض معارفه، فيرد موضحاً أن الحب لا يعترف باختلاف الدين، وأن كل امرئ، سواء أكان امرأة أم رجلاً، حر في دينه:

فقلت: دعوها كلَّ نفس ودينها	يقولون نصرانية أم خالد
فقد صورت في صورة لا تشينها	فإنْ تَكْ نصرانية أم خالد
ذلك عناق الطير زرقا عيونها ^(٣)	أحبك إنْ قالوا بعينيك زرقة

يقدم لنا الراوي هنا مشهدًا من المskوت عنه في حياتنا الاجتماعية سواءً أكان ذلك في الماضي أم في الحاضر، إذ من المستغرب أن تنشأ علاقة حب بين شخصين ينتميان إلى دينين مختلفين، لكن الشاعر يدافع عن حبه بمنطق مقنع، فمشاعر الحب ترقى بروح الإنسان،

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن فقيبة الدينوري «الشعر والشراة» حققه د. مفيد قميحة، راجمة نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٥، ص. ١٩.

(٢) «عيون الأخبار» المجلد الأول، ص. ٣.

(٣) «عيون الأخبار» المجلد الرابع، ص. ٥٨.



وتتسع آفاقه، ليعيش معاني الحرية، التي تتطلق به إلى عوالم مفتوحة، تقوم على احترام معتقدات الآخرين!

إن مثل هذا المنطق مازال سائدا في حياتنا إلى اليوم، إذ نسمع المثل الشعبي يقول: (كل واحد على دينه الله يعينه) فنعيش الحكمة الشعبية التي تؤكد أن الحساب على أساس الدين شأن سماوي، فالبشر لا علاقة لهم بما ضمر القلب، بل بما ظهر من تصرفات!

هذا لا يأبه الشاعر بكل من يلومه على حب نصرانية، إذ لا يجد فيها ما يعيدها! فقد صورها الله باروع صورة، ويبدو أن بعضهم رأى في زرقة عينها أمراً معيناً، إذ اتخذه دليلاً على عدم انتماها إلى العرق العربي (على حد زعمهم) لكن الشاعر بيين خطأهم، لذلك يجعل الطيور العناق معدلاً فنياً لأصالتها، مبيناً أن زرقة العيون صفة تلازم تلك الطيور الأصلية مثلما تلازم المرأة الأصلية!

وبذلك يرد الشاعر المحب على لاتهيمه الذين بنوا مقولات تتغلق على الذات، وترفض الآخر (على أساس الاختلاف الديني والعرقي) وبينن تهافت منطقهم، فكل إنسان حر في الدين الذي يختاره منهجاً لحياته، كما أنه من الخطأ اعتماد الشكل الخارجي (لون العيون) مقاييساً للأصالة النسب! وبذلك ينتصر الشاعر لقيم الانفتاح والحب، وبخوض مسراًعاً مع أولئك المترمذين، الذين يحرمون ما حله الله والدين (زواج الرجل من النصرانية أو اليهودية)

لم تقتصر في «عيون الأخبار» سعة الأفق على الإنسان العادي بل وجذبها لدى الحاكم المسلم (ال الخليفة المأمون) إذ أفسح في مجلسه مجالاً للحوار مع مرتد إلى النصرانية، فتجده يسألها، ويصغي إلى نقده لأحوال المسلمين: «خبرنا عن الشيء الذي أو حشك من ديننا بعد أنسك به واستيحيashك مما كنت عليه... قال المرتد: أوحشنى ما رأيت من كثرة الاختلاف فيكم، قال المأمون: لنا اختلافاً: أحدهما كالاختلاف في الأذان، والتكبر في الجنائز، والتشهد... وهذا ليس بالاختلاف إنما هو تغير وسعة وتحفيض... والاختلاف الآخر كنحو اختلافنا في تأويل الآية من كتابنا، وتأويل الحديث مع اجتماعنا على أصل التنزيل، وإنقاضاً على عين الخبر، فإن كان الذي أو حشك هذا حتى انكرت هذا الكتاب، فقد ينبعي أن يكون اللفظ بجميع التوراة والإنجيل متفقاً على تأويله، كما يكون متفقاً على تنزيله، ولا يكون بين جميع اليهود والنصارى اختلاف في شيء من التأويلات، وينبعي ألا ترجع إلا إلى لغة لا اختلاف في تأويل الفاظها، ولو شاء الله أن ينزل كتبه، ويجعل كلام أنبياته وورثة رسله، لا يحتاج إلى تفسير لفعل، ولكن لم نر شيئاً من الدين والدنيا دفع إلينا على الكفالية، ولو كان الأمر كذلك لسقط البلوى والمحنة، وذهبت المسابقة والمنافسة، ولم يكن



هناك تفاضل، وليس على هذا بنى الله الدنيا، قال المرتد: أشهد أن لا إله إلا الله وأن المسيح عبد، وأن محمدا صادق، وأنك أمير المؤمنين حقا.»^(١)

تعد فترة الخليفة المأمون إحدى الصفحات المشرقة في تاريخنا، فهو نموذج للحاكم المتفى الذي أدرك أن الحضارة لن تكون إلا بالانفتاح على ثقافة الأمم الأخرى! لهذا قدر دور الترجمة من اللغات الأخرى إلى العربية، فكان يعطي المترجم وزن الكتاب الذي يترجمه ذهبا!! كما أدرك أن الحضارة لا يمكن تلبيتها على القمع، وإنما الحوار بين الحاكم والمحكوم، فأكمل وجود افتتاح معرفي يسهم في توسيع آفاق العقل، ويدل على قيمة بالنفس، تتجلى في محاولة تفهم تصرفات الآخر (أحد المرتدين) عن طريق الحوار، مع أنه ترك بين الدولة الرسمي، وقرر العودة إلى دينه الأصلي (النصرانية) فلا يلجأ إلى سيف الإرهاب مع أنه يمثل أعلى سلطة روحية وزمنية في الدولة (أمير المؤمنين) بل يلجأ إلى الحوار بلغة باللغة الرقي، فنسمعه يستقيم بكل تهذيب من ارتدى عن الإسلام «خبرنا عن الشيء الذي أوحشك من ديننا بعد أنسك به واستيحاشك مما كنت عليه....»

ندهشنا اللغة الراقية لل الخليفة المسلم، إذ يسأل المرتد عن أسباب الوحشة والنفور من الدين الإسلامي بعد الأنس به! من المفيد أن نتأمل كيف يحاور الحكم الآخر مع أنه يرفض دين الدولة الرسمي، في حين مازلنا نفتقد مثل هذا الحوار لدى كثير من الحكام!

هنا نلمس نموذجا رائعا للحاكم المتفى الواقع بدينه وعلمه، لهذا يرغب في الإصغاء للأخر المخالف لرأيه ورغبة فمه، يدفعه إلى ذلك إحساس بالعدل، واحترام إنسانية الآخر، التي تتجسد باحترام فكره، وهذا علينا لا ننسى أن المأمون شجع دعوة العقل (المعتزلة) بل قرب أحد رموزها (الجاحظ) إذ عينه كتابا له، لهذا لم ينظر للأخر بصفته كائنا تابعا لحبريته، يشهر في وجهه سيف الموت حين يخالفه الرأي أو المعتقد، وعلى هذا الأساس لن نستغرب أن يحاور النصراني الذي يردد عليه بكل صراحة ودون خوف، فيبين أسباب ارتداه «أو حشني ما رأيت من كثرة الاختلاف فيكم»

فيجيبه الخليفة موظفا تقافته الدنوية والدينية، كي يوضح له ما أشكل عليه ونفره من الإسلام «لنا اختلافان: أحدهما كالاختلاف في الآذان، والتكبر في الجنائز، والتشهد.... وهذا ليس باختلاف إنما هو تخير وسعة وتخفيف...»

يبين لمحاوره عبر لغة المنطق أن ثمة نوعين من الخلاف: الأول هو أقرب إلى حرية اختيار المرء لبعض التفاصيل الجزئية، أما الأمور الجوهرية في الدين فقد تم الاتفاق عليها، لذلك فإن الخلاف في بعض الجزئيات يجعل الدين أكثر سرا، فيمنع المسلمين فسحة اختيار ما

(١) «عون الأخبار» المجلد الثاني، ص ١٥٤.



يناسبه! وبناء على هذه المقدمة يصل إلى نتيجة منطقية: هي أن مصطلح الخلاف هنا غير مناسب، الأولى استخدام تخير وسعة وتحفيض.

ثم بيان له النوع الآخر من الخلاف الذي يتعلق بـ«اختلافنا في تأويل الآية من كتابنا، وتلاؤيل الحديث مع اجتماعنا على أصل التنزيل، واتفقنا على عين الخبر»

ثمة اتفاق على أصل الدين والشرع في الإسلام (القرآن الكريم) لكن المسلمين قد يختلفون في تأويل بعض آياته، ومثل هذا الخلاف لن يضر المسلمين، فالرسول (ص) يقول:

«اختلاف أمتي رحمة» إذ إن مثل هذا الخلاف يغنى حياتهم، ويتوسّع أفدهم.

ثم يذكره بأن هذا الخلاف ليس حكراً على المسلمين، فقد اختلف كل من اليهود والنصارى في تأويل كتبهم المقدسة، إذ ليس هناك نص متطرق على تأويله بالملطّق، وذلك يعود إلى طبيعة اللغة، التي تمتلك مفرداتها غنى دلاليها، وهي تتأثر بالحالة النفسية والثقافية للمتلقي، مما يؤدي إلى تعدد القراءات، التي تنتج عدة دلالات تغنى النص الديني، وبذلك لا يجب أن تؤدي تعدد قراءاته إلى السقوط في هاوية المعنى السبلي للخلاف، أي هاوية الصراع، إذ يلاحظ أن السقوط في هذه الهاوية يكون نتيجة عوامل تكمن خارج النص (السلطة السياسية) التي تلجم إلى توظيف إحدى الدلالات لصالحها، وتعمق كل دلالة مخالفة لوجهة نظرها! هنا يتحول الخلاف إلى نفقة، فيتجلى بشكل صراع فكري، تستغل فيه السلطة إحدى القراءات وتحاول فرضها بالقوة، مما يحرض أولئك الذين يتبنون قراءة أخرى على الدفاع عن الدلالة التي يؤمنون بها وفرضها بحد السيف!

إذا نجد أن الخلاف في التأويل لا يتعلّق في أركان الدين الإسلامي، مما يؤسس إلى وحدة المسلمين، أما الخلاف في بعض التفاصيل فيغنى حياتهم!

كل ذلك بيّن الخليفة أهمية تأويل النص الديني، إذ يعزز افتتاحه على الحياة المتتجدة، ويبعد عنه ضيق الأفق، لذلك يسعى المجهدون في التنافس من أجل تأكيد حيوية النص الديني وصلاحيته لكل زمان ومكان، كي يؤسس المؤمن حياته على ذلك التوازن، مما يجنبه المحن والخذلان في معيشته وموته، فيصلح دنياه وآخرته!

ينضي حوار الخليفة مع المرتد إلى عودته للإسلام، بعد أن اقتنع أنه يقوم على مبادئ عظيمة، تفسح المجال لتعدد الرؤى وحرية الاختيار، واكتشف أن كثيراً من المسلمين يشوهون دينهم بممارساتهم!!

الآخر الفلسفي:

كان التعايش بين العرب مع الفرس في «عيون الأخبار» يتراوح بين الانبهار والاحتقار، فتارة يسيطر على بعض العرب إحساس بالنقص، وتارة إحساس بالتفوق!!



وقد وجدنا بعضهم يعامل الآخر باستعلاء (يرفض زواج ابنته القرشية من سلمان الفارسي) كما وجدنا بعضهم منبهراً بجمال أولاد الفرس يحس بدونية أولاده «قال رجل من أبناء المهاجرين: أبناء هذه الأعاجم كأنهم نقويوا الجنّة وخرجوا من جوفها، وأولادنا كلهم مسلجو التنانير». ^(١)

ويبعدو هنا التشبّه مستمد من الموروث الديني وتفاصيل الحياة اليومية، فقد نسب أولاد الفرس إلى غلامن الجنّة، في حين نسب أولاد المهاجرين إلى التقىض، فأخرجهم من مكان مليء بالسوداد توقّد فيه النار لإنصاف الخيز (التنور)! لهذا شتان بين من خرج من الجنّة ومن خرج من النار!

تنتهي هنا أية ملامح عنصرية ضد الآخر، على التقىض ثمة إعجاب به، يصل حد رفعه إلى مرتبة أعلى من الذات! أعتقد، هنا، أن لغة التعريم تبرز رؤية متحمسة للأخر تعتمد الانطباع لا العقل! لكن المدهش هنا استخدام الموروث الديني في مصلحة الآخر! رغم اعتزاز العرب بكونهم أول من نشر هذا الموروث، في حين وجدنا مشاهد أخرى توظّه للتوصّي بتواتر العلاقة بين الفرس والعرب، إذ نجد العربي يقول لأحد الموالي: «رأيت البارحة في منامي كثي دخلت الجنّة، فرأيت جميع ما فيها من القصور، فقلت: من هذه؟ فقيل: للعرب، فقال رجل عنده من المولى: أصعدت الغرف؟ قال: لا، قال: فتلك لنا». ^(٢)

صحيح أن هذا المشهد يقوم على الوهمي (المنام) لكنه يُفضّل صراعاً خفيّاً بين الفريقين، ورغبة كلّ منها في إعلام منزلته الدينية على حساب الآخر! لهذا يستقويان بالموروث الديني، الذي يبدو ملكاً للعرب وللفرس، يدافع كل فريق به عن نفسه، فإذا كانت القصور في الجنّة ملكاً للعرب، فإن الغرف التي جعلها القرآن الكريم لأعلى العليين من الأنبياء والصالحين يسكنها المولى! وبذلك يلوذ الفارسي، كي يرد على العربي، بالنصّ الديني، الذي يشكّل مرجعية أساسية لكل المسلمين، بغضّ النظر عن أعرافهم!

لعل ملامح التوتّر العرقي أبرز ما تتجلى في رفض التزاوج بين العرب والفرس، فقد لاحظنا قبل قليل كيف رفض عبد الله بن عمر تزوّيج أخيه لسلمان الفارسي، على تقىض والده عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فتغلبت العصبية على الابن، في حين غالب الانفتاح على الآباء مع أنهما يجتمعان معاً تحت راية الإسلام!

نجد في «عيون الأخبار» تميّزاً بين الفرس المسلمين (المولى) والمجوس (غير المسلمين من عبادة النار) فهو لاء لا يتربّك وشأنهم، بل تعرّض عليهم الهدایة إلى الإسلام فقد «صاحب

(١) «عيون الأخبار» المجلد الثالث، ص. ٣٩.

(٢) «عيون الأخبار» المجلد الثاني، ص. ٢١٣.



رجل من القرية مجوسياً في سفر، فقال له القردي: يا مجوسى، ما لك لا تسلم؟ قال: حتى يشاء الله! قال قد شاء الله ذلك، ولكن الشيطان لا يدعك، قال المجوسى: فلما مع أقواماً.^(١)

تدشننا هنا حرية التعبير التي يوثقها لنا رجل متدين كابن قتيبة، كما تدشننا العلاقات الإنسانية بانفتاحها على المختلف، فالمسلم يرافق المجنوس في السفر، رغم أنه يعتقد بغيره، لكنه لا ينسى دور الداعية، فيحواره، ويحاول هدايته، ففجأاً ياصرار المجنوس على اتباع الشيطان، فهو في نظره الأقوى! الملاحظ أن ابن قتيبة هذا نقل لنا هذا المشهد دون أن يتحرّج في إيراد وجهة نظر الكافر، لعل ذلك بسبب الثقة بالنفس، فالذين قويّ لـن يؤثّر فيه رأي مجوسى!^(٢)

الملاحظ أن ابن قتيبة في مشهد آخر يرسم صورة سلبية للمجنوس، ليس بسبب اعتقادهم الديني فقط، وإنما لكونهم يقومون بمارسات مستهجنة (الزنى بالمحارم) فينكحون أمهاتهم، فقد «استعمل معاوية رجلاً من كلب، فذكر المجنوس يوماً، فقال: لعن الله المجنوس ينكحون أمهاتهم، والله لو أعطيت عشرة آلاف ما نكحت أمي، فبلغ ذلك معاوية، فقال: قبحه الله! ترونوه لو زادوه فعل وعزله».«^(٣)

لم تكن الصورة السلبية من نصيب المجنوس فقط، وإنما وجدها العربي، الذي يحتل منصب الوالي يتغنى بالحمق، لهذا استحق العزل، لأنه لم يتقن فن الحديث، ولم ينتبه إلى دلالات اللغة، التي تدينه، وتجعله في مستوى المجنوس!

لن تطغى «في عيون الأخبار» الصورة السلبية للمجنوس، فقد نظر إليهم ابن قتيبة كالعادة بعين العدل، لهذا ذكر مدح مجنوس على لسان أعرابي:

شهدت عليك بطريق المُشاش وأراك بحر جواد حُضُّم
إذا تردت فـ يمن ظـَلـَم وإنك سـَيدـ أهلـ الجـَّـهـيم

نجد في هذه الصورة كيف منح الشاعر المجنوس صفات إنسانية رائعة (طيبة القلب) كما وصفه بصفات تعتز بها العرب عادة (الكرم) ثم عمد إلى خصوصيته الدينية، فوصفه بصفة يعتر بها المجنوس (الذي يبعد النار) فهو «سيد أهل الجحيم» دون أن يخل الشاعر بما يؤمن به، فالجحيم من منظور إسلامي يحمل دلالة سلبية (عقاب للكافرين) تناقض الدلالة المجنوسية!!

(١) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٥٢.



هناك مشهد مؤثر، لا يفصح عن شففي العرب المنتصرين بزوال ملك الفرس، بل يوحى بالتماس الحكمة، فقد «تذاكر حذيفة وسلمان أمر الدنيا، فقال سلمان: ومن أعجب ما تذاكرنا صعود غنيمات الغامدي سرير كسرى، وكلن أغراطي من غامد يرعى شويهات له، فإذا كان الليل صيرها إلى عرصة إيوان كسرى، وفي العرصة سرير رخام كان يجلس عليه كسرى، فتصعد غنيمات الغامدي إلى ذلك السرير». (١)

إن افتتاحية هذا المشهد انفتحت من السياق العدائي للأخر، باعتقادنا، فقد استهل بجملة توحى باستخلاص العبرة «تذاكر حذيفة وسلمان أمر الدنيا» فكلمة تذاكر توحى بالتأمل فيما تقدمه الدنيا من عبر، إذ إن الأيام لاأمان لها، تهبط بالإنسان من شاهق إلى خفيف، فيتحول سرير كان كسرى ينام فيه إلى سرير تمام فيه الشياء!

إن غير الزمان ليس موجها إلى كسرى فقط، بل يكاد يكون نصيب كل إنسان في هذه الدنيا! وقد ترك هذا المشهد أثرا عميقا في الوجدان، يدفع المرء للتأمل في صروف الدهر! إذ حل، مع مرور الزمن، أضعف خلق الله محل أقوى الملوك! وفي هذا التغير تكمن أبلغ العبر! هنا لا نستطيع أن نقول إن ابن قتيبة يريد أن يبرز انتقام العرب من حضارة الفرس، وأحد رموزهم يتحول إيوان كسرى إلى حظيرة للحيوانات! فالهدف الديني واضح، ومنذ الافتتاحية تم (تذاكر أمر الدنيا) ليحسب الناس حساب الآخرة! فلا يأمنوا الزمان، ولا تغفهم قوتهم، إذ سرعن ما يغدر بهم، ويسليهم ما تباهون به من رموز، وقد يمنحها لمن لا يستحقها! فيذكرنا هذا المشهد بأن دوام الحال من المحال! وأن الزمان مسرع بنا نحو النهاية، فيبدل قوتنا ضعفا، وتتصبح قصورنا قبرا! فالعاقل من اتعظ بغيره! كي ينجو بروحه قبل فوات الأوان!

الصين:

بدت صورة الصين في المخيلة العربية قرينة الحكمة، وكما تحدث ابن قتيبة عن إيوان كسرى لتنتمس العبرة، نجد أنه يسعى إلى الغاية نفسها عبر تقييم صورة الآخر (الصيني) من أجل تقديم النصيحة، خاصة لأولئك الذين يقودون الأمة من الحكام، فيأتي بصورة مشرقة للحاكم لدى الأمم الأخرى، كي يعلمهم بصورة غير مباشرة كيف يتعاملون مع الرعية، لهذا لا يتوجه إليهم بالنصائح مباشرة، وقد لا يجرؤ على ذلك وجها لوجه، فيختار زاهدا، يعلى شأن الدين على الدنيا، ليحدث أحد خلفاء بنى العباس (المنصور) عن أحد ملوك الصين «كنت يا أمير المؤمنين أسافر إلى الصين فقدمتها مرة، وقد أصيّب ملكها بسمعه، فبكى يوما بكاء شديدا، فتحثه جلساؤه على الصبر، فقال: أما إني لست أبكي للبلية النازلة بي، ولكنني أبكي

(١) نفسه، ص ٣٧١.



لمظلوم بالباب يصرخ، ولا أسمع صوته، ثم قال: أما إذا ذهب سمعي فإن بصري لم يذهب، نادوا في الناس لا يلبس ثوبا أحمر إلا مظلوم، ثم كان يركب الفيلتر في نهاره، وينظر هل يرى مظلوماً. فهذا يا أمير المؤمنين مشرك بالله غلت رأفته بالمضركين شح نفسه، وأنت مؤمن بالله، ثم من أهل بيتك ألا تغلب رأفك بال المسلمين على شح نفسك!»^(١).

إذا كان ابن المفعع اختار نصح الحكماء على ألسنة الحيوانات، فإن ابن قتيبة اختار أحد ملوك الصين، ليكون أمثلة للعدل يحتذها الحكماء المسلمين!.

ورغم كون هذا الملك مشركاً، لم يمنع الزاهد من التماس الموعظة من تصرفاته، فـ«الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها» كما يقول الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه).

ما يلفت النظر أن الغاية التعليمية قد حددتها الزاهد بشكل علني، حين توجه إلى الخليفة بالخطاب صراحة (وأنت يا أمير المؤمنين) ليرسم تصرفات الملك الصيني وجبه للعدل في وجدان الحكماء والرعيية، فيتحول إلى مثل أعلى للمؤمنين بالإسلام رغم كونه مشركاً، لأن المعول الأساسي، هو التصرفات التي تعود بالخير على الناس، لا المعتقد الذي يضمره الإنسان في قلبه!.

إذا لابد أن نعترف بفضل كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة، فقد عرفنا كيف كان أجدادنا المسلمين أكثر سماحة منا، فقد جعلوا المشرك العادل قدوة للخلافاء، إعلاء لقيمة العدل، من أجل تأسיס مجتمع معافي!.

أخيراً يمكننا القول بأن ابن قتيبة جسد لنا افتتاح عصره على الآخر، فلم نجد لدى المسلمين تعصباً أعمى، مما أثار لنا معايشة للرواية الإسلامية الموضوعية، التي تقدم صورة إيجابية للأخر إلى جانب السلبية، كما تعلق شأن الذات منطلقة من رؤية متعدبة تارة! وتارة أخرى تعلق شأن الآخر على حساب الذات منطلقة من لحظات ضعف تشوّب الذات! كل ذلك يدفعنا للإعجاب بإنجازات المؤلف في مجال تقديم صورة الآخر، فقد حاول أن ينظر إليه بعين العدل، كما بين في مقدمة كتابه «الشعر والشعراء».

(١) نفسه، ص ٣٣٥.

— أبو محمد عبد الله بن مسلم بن فتيبة الدينوري «عيون الأخبار»، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ.

المراجع:

- ١— «تاريخ الطبرى» لأبي جعفر محمد بن جرير الطبرى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، ط١، ١٩٦٤.
- ٢— «تاريخ النقد عند العرب» د. إحسان عباس دار الثقافة، بيروت، ط٣، ١٩٨١.
- ٣— «الشعر والشعراء» أبو محمد عبد الله بن مسلم بن فتيبة الدينوري حققه د. مقيد قميحة، راجعه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.
- ٤— «فتوح البلدان» الإمام أبو الحسن البلاذري تحقيق طه عبد الروف سعد وعمرو أحمد عطسوة، دار ابن خلدون، الإسكندرية، دون تاريخ.
- ٥— «كتاب البخلاء» الجاحظ تحقيق أحمد العوامرى وعلي الجارم، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ج٢.
- ٦— «مثالب الورزيرين» أبو حيان التوحيدى تحقيق د. إبراهيم كيلاني، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٦٦.
- ٧— «مختار الصحاح» محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازى المكتبة الأموية، دمشق، بيروت، مكتبة الغزالى، حماة، ١٩٧٢.



تعدد المصطلح وتداخله قراءة في التراث اللغوي

د. خالد بسندی^(١)



الباحث في المصادر اللغوية يقف أحياناً على تعدد وتداخل في استخدام المصطلحات البعض المفاهيم اللغوية، يدفعه إلى ملاحظة ما وقع من خلط بين هذه المصطلحات في أحياناً غير قليل؛ وسبب ذلك أن دراسة هذه المصطلحات تمثل إشكالاً وتعد من أهم الصعاب التي تعرّض الباحثين والدارسين. فتعدد المصطلح وتداخله غالباً مشكلة أدت إلى التشتبه. فوُجِدَت المترادفات الكثيرة الدالة على ظاهرة واحدة، وتحمل أحياناً كثيراً مفهوماً واحداً. حاول الباحث رصد هذه المصطلحات وتتبعها في كتب التراث اللغوي، وبين حقيقتها، وتوضيح التداخل فيما بينها مقتراً على المشهور منها، ومنجاوزاً المستقر، مبتدئاً بسيبوه ومن تبعه من العلماء فيما يتعلق بالمصطلحات النحوية^(٢) واللغوية وما كان منها متداخلاً مع المصطلحات البلاغية. ووُجِدَ الباحث أن المصطلحات تعددت وتداخلت ضمن المحاور التالية:

(١) باحث سعودي جامعي.

(٢) من الدراسات التي تناولت المصطلح النحوي دراسة «سعید أبو العزم: المصطلحات النحوية نشأتها وتطورها» رسالة ماجستير، كلية دار الطورم، القاهرة، ١٩٧٧م، ودراسة «عرض القرزى: المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أوائل القرن الثالث الهجرى» رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الرياض، السعودية، ١٩٨١م. عرض الباحثان لنشأة المصطلح النحوي وتطوره.



١) تعدد المصطلح وتدخله للمفهوم الواحد:

نحو إطلاق العلماء مصطلحات (الاستغناء وسد المسد والاكتفاء)، رغم أن الاستغناء يختلف في طبيعته وحكمه ومواضعه عن المصطلحين الآخرين، لكن القدماء خلطوا بين المصطلحات الثلاثة ومفاهيمها، وذكروا ما يمكن أن يكون استغناء تحت باب غيره، والعكس أيضاً. وهذه الظاهرة التي أشرنا إليها (الاستغناء) أوقعت بعض المحدثين في الخلط، بل ربما اشتبأوا في بحوثهم، فعدوا هذه الظاهرة ضمن الحدف تارة، وضمن التعويض تارة أخرى، حتى أوصلهم ذلك إلى عدها من قوانين التحويل اللغوية الحديثة التي توصل إليها شوسمكي. ونحو إطلاق سببويه مصطلح (الخبر) الدلالة على الحال إضافة إلى مصطلح الحال، ونحو إطلاق سببويه مصطلح (الصفة والنتع) على مفهوم واحد. وإطلاق ابن جني على الاشتقاد الصغير اسم الاشتقاد الأصغر إضافة إلى الاشتقاد الصغير في وقت واحد، مما أدى فيما بعد إلى اضطراب المصطلح بين الصغير والأصغر، والكبير والأكبر إضافة إلى مصطلحات أخرى في هذا الباب.

٢) تعدد المصطلح وتدخله بين المدارس النحوية مع اختلاف المفهوم:

نحو مصطلح (الفصل) عند البصريين ومصطلح (العماد) عند الكوفيين، ومصطلح (ضمير الشأن) عند البصريين ومصطلح (الضمير المجهول) أو (الاسم المجهول) عند الكوفيين، ونحو مصطلح (الصلة) عند البصريين الصلة عند الكوفيين، والصلة عند الفراء والزيادة عن البصريين.

ونحو إطلاق مصطلح (الصفة) عند الكوفيين على حروف الجر وإطلاق مصطلح الصفة أيضاً عند بعض الكوفيين على ظرف في الزمان والمكان.

٣) تعدد المصطلح وتدخله نتيجة اختلاف العلوم:

نحو مصطلح (الخبر) ومفهومه عند النحويين ومصطلح الخبر ومفهومه عند البلاغيين. ونحو تداخل مصطلح (الحسو) عند البلاغيين أنفسهم مع مصطلحات أخرى كما هو عند النحويين أيضاً.

تمهيد: تعدد المصطلح وتدخله في التراث اللغوي:

المصطلح هو اتفاق مجموعة ما على شيء باسم ما بعد أن ينقل هذا الاسم من معناه اللغوي إلى معنى آخر لمناسبة بينهما، مثل الاستراك والتشابه، والغرض من ذلك بيان مفهوم الشيء المنقول إليه وتحديده^(١). والاتفاق بين النحويين مثلاً على ألفاظ معينة

(١) ينظر: التهانوي، كثاف اصطلاحات الفنون، ٢١٢/١.



لتؤدي معاني هو ما يسمى عندهم بالمصطلح النحوبي. وفي بداية الأمر لم تأخذ كلمة مصطلح معناها كغيرها من الألفاظ الذي حدد لها اليوم إلا بعد زمن طويل. ولذا نجد تعددًا في المصطلح الذي يدل على مفهوم معين، وربما تداخلًا يؤدي إلى الاضطراب عند ذوي الصناعة أنفسهم، أو عندما ينتقل إلى علم آخر فيأخذ مفهوماً مختلفاً، نحو «الخبر» فهو في اصطلاح النحوبيين يدل على مفهوم معين، وعند البلاغيين له مفهوم آخر قد يتداخل مع المفهوم الأول وقد يخالفه، «حتى يصل اختلاف المفهوم في مصطلح اللفظ حد الت الدر، فإذا كان النحوبي يعرف معنى معيناً لاصطلاح الهمز، فالبدوي من الأعراب يعرف للهمز معنى آخر هو الضغط بشدة»^(١)، فاختلاف المصطلح يعود أحياناً إلى اختلاف الفنون، أو إلى المناهج المختلفة التي تميزت بها كل فن، ولهذا برت مصطلحات خاصة بالبلاغيين ومصطلحات خاصة بالكتوفيين وهكذا. ومن مصطلحات خاصة بالبصريين من النحوبيين وأخرى خاصة بالكتوفيين وهكذا. ومن العبث أن ينفرد شخص ما بمسألة وضع المصطلح؛ لأنه مشروط بالإجماع. وكان لعلمائنا الأوائل فضل كبير في وضع المصطلحات النحوية والبلاغية بمعناها العلمي الذي يستخدم أكثره اليوم، وإن لم تتضح وتكلمت شابها بعض التداخل والاضطراب، أو التعدد والتناقض أحياناً إلا أن البذرة الأولى قد وضعت على أيديهم، وهذا التعدد والتداخل يعود أحياناً إلى أن بعضها كان يذكر بالمفهوم، وبالمرادف.

ونعد مسألة المصطلح من أهم مفاتيح العلم؛ أي علم. فتعدد المصطلح وتداخله أدى إلى الاضطراب والإرباك عند بعض العلماء. فوجدت المترادفات الكثيرة الدالة على ظاهرة واحدة، وتحمل أحياناً كثيرة مفهوماً واحداً. ومن هذه المصطلحات التي تبدو في ظاهرها من المترادفات: الاستغناء، وسد مسد، والاكتفاء رغم أن الاستغناء يختلف في طبيعته وحكمه ومواضعه عن المصطلحين الآخرين – كما ذكر عبد الله بابيعر^(٢) – لكن القدماء خلطوا بين المصطلحات الثلاثة ومفاهيمها، وذكروا ما يمكن أن يكون استغناء تحت باب غيره، والعكس أيضاً. وهذه ظاهرة، أي تعدد المصطلح، تترکر في تراثنا اللغوي، نحو خلطهم – أحياناً – في مصطلحات الرفع والضم، والنصب والفتح مثلاً، ويرى الدكتور علي الحمد أن ما أوقع القدماء وبعض المحدثين في ذلك أنهما اعتمدوا – أحياناً – الدالة اللغوية في استخدام مصطلحاتهم، فعدوا مصطلحاتهم

(١) القوزي، المصطلح النحوبي، ص ٢٢.

(٢) عبد الله بابيعر، ظاهرة الاستغناء في النحو العربي، ص ٨.



كلمات عادية أو أسماء، ولم يفرقوا بين هاتين وبين المصطلح^(١). أما قول الفائل بأن (لا مشاحة في الاصطلاح) فيحتاج إلى فضل تأمل؛ لأن «الناظر في العصر الراهن يرى من أمامه مشاحنات كثيرة غدت أزاءها قضية المصطلح عندها، وربما عند غيرنا، إحدى مشكلات العمل النقدي التي كثيراً ما تصدم الناقد الأدبي المختص؛ بله القارئ العادي»^(٢).

ومن خلال استقراءنا لكتب التراث نجد أن المصطلحات تعددت وتداخلت ضمن المحاور التالية:

المحور الأول: تعدد المصطلح للمفهوم الواحد.

أطلق سيبويه مصطلحات (الاستغناء وسد مسد والاكتفاء) للدلالة على مفهوم واحد، يقول: «هذا باب ما يقع موقع الاسم المبتدأ ويسد مسده لأنه مستقر لما بعده وموضع، والذي عمل فيما بعده حتى رفعه هو الذي عمل فيه حين كان قبله؛ ولكن كل واحد منها لا يُستغني به عن صاحبه، فلما جمعا استغنى عليهما السكوت، حتى صارا في الاستغناء كقولك: هذا عبد الله»^(٣). فهو في هذا النص جمع بين المصطلحين، ونجد أنه في موضع آخر قد استخدم مصطلحاً واحداً: «...فترك هذا لأن من كلامهم الاستغناء بالشيء عن الشيء»^(٤). وقد تبعه في هذا جمهور النحوين، فنجد المبرد استخدم مصطلح الاستغناء في قوله: «واعلم أن أيا مضافة ومفردة في الاستغناء والاحتياج إلى الصلة سواء»^(٥). وكذلك السيوطي في قوله: «...أشبهت حروف الجواب في الاستغناء بها عن لفظ ما بعدها»^(٦)، أما الاكتفاء فقد ورد عند سيبويه معنى لكلمة قط، يقول: «وقط معناها الاكتفاء»^(٧) ولم يرد مصطلحاً. وورد عند السيوطي مصطلحاً، يقول: «...وعلله بأن الابتداء بالأخص يوجب الاكتفاء به وعدم الحاجة إلى الإتيان بما هو دونه»^(٨). على الرغم أن الاستغناء يختلف في طبيعته وحكمه ومواضعه عن المصطلحين الآخرين، لكنَّ القدماء خلطا بين المصطلحات الثلاثة ومفاهيمها، وذكروا

(١) على توثيق الحمد، في المصطلح العربي، الصفحة الخامسة (الإنترنت).

(٢) أحمد محمد ويس، الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية، ص. ٣٥.

(٣) سيبويه، الكتاب /٢ .١٢٨/٢

(٤) سيبويه، الكتاب، ١٥٨/٣ .

(٥) المبرد، المقتصب /٢٩٧/٢ .

(٦) السيوطي، مع الهرامع، ١٩٤/٢ .

(٧) سيبويه، الكتاب، ٢٢٨/٤ .

(٨) السيوطي، مع الهرامع، ١١٠/٣ .



ما يمكن أن يكون استغناء تحت باب غيره، والعكس أيضاً. وهذه الظاهرة التي أشرنا إليها (الاستغناء) أوقعت بعض المحدثين في الخلط، بل ربما اشتبأوا في بحوثهم، فعدوا هذه الظاهرة ضمن الحذف تارة، وضمن التعويض تارة أخرى، حتى أوصلهم ذلك إلى عدّها من قوانين التعويم^(١).

وردت مصطلحات (الحلف واليمين والقسم) عند سيبويه ويقصد بها القسم المعروف فتكرر في الكتاب مصطلح الحلف والمحلوف به والمحلوف عليه واليمين والقسم والقسم به والمقسم عليه، ولكن الأكثر القسم والمقسم به والمقسم عليه، وكأن الحلف واليمين عنده تفسير للقسم، يقول: «اعلم أن القسم توكيّد لكلامك فإذا حلفت على فعل غير منفي...»^(٢)، «والناء التي في القسم...»^(٣)، «ولام اليمين التي في لافعل»^(٤) «وإذا قلت بالله ووالله وتأله فإنما أضفت الحلف إلى الله سبحانه»^(٥)، فنجده يكرر مصطلح القسم ويرواح بينه وبين اليمين والحلف، وتبعه في ذلك العلماء، فنجد المبرد يستخدم القسم والحلف، يقول: «للقسم أنواع توصل الحلف إلى المقسم به»^(٦) وربما يعود ذلك إلى أنهم يستخدمون أبسط الدلالات لمفهوم القسم ليستوعبها الناشئة، ولم يكن يعنيهم أن هذا سيحدث ارباكاً وتكتساً في المصطلحات^(٧).

استخدم سيبويه مصطلح (الخبر) للدلالة على (الحال) إضافة إلى مصطلح الحال، ويقصد بذلك توضيح المسألة وإدراك المفهوم وقبل أن يحدد المصطلح قال: «فإذا أردت الخبر الذي يكون حالاً، وقع فيه الأمر، فلا تضع في موضعه الاسم الذي جعل ليوضح المعرفة أو تبين به فالنكرة تكون حالاً، وليس تكون شيئاً بعينه، قد عرفه المخاطب قبل ذلك...»^(٨) والخبر عند الجرجاني^(٩) نوعان: خبر يكون جزءاً من الجملة لا تتمفائدة دونه، وخبر ليس بجزء من الجملة، ولكنه زيادة في خبر آخر سابق له، فال الأول خبر المبتدأ، نحو (منطلق) في جملة (زيد منطلق) فهو جزء من الجملة لا تتم

(١) على توفيق الحمد، في المصطلح العربي، الصفحة الخامسة.

(٢) سيبويه، الكتاب، ١٠٤/٣.

(٣) سيبويه، الكتاب، ٢١٧/٤.

(٤) سيبويه، الكتاب، ٤/٢١٧.

(٥) سيبويه، الكتاب، ٤/٤٢١.

(٦) المبرد، المقتصب، ٣١٨/٢.

(٧) حمدة أبو شهاب، منهج تحرير مسائل من النحو، ص ٩٢.

(٨) سيبويه، الكتاب، ٢/١١٤.

(٩) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢١٢.



الفائنة إلا به، والثاني هو الحال، نحو قول: جاعني زيد راكباً، وسمى الحال خبراً لأنَّه في الأصل خبر كونك تثبت به المعنى لصاحب الحال كما تثبت بالخبر المبتدأ وبال فعل الفاعل، ففي هذه الجملة أثبتت الركوب لزيد دون غيره، ولكن الفرق بينهما أنك في هذه الجملة جئت به لتزيد المعنى في إخبارك عنه بالمجيء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة في مجئه، ولم تجرد إثباتك للركوب، ولم تباشره به، بل بدأت فأثبتت المجيء ثم وصلت به الركوب، وهو هنا فضلته يتم الكلام دونه، ولكن في الجملة الأولى هو عمدة لا يتم الكلام دونه. ويبدو أن سببويه في إطلاقه المصطلح لم يعن بتوسيعه وجعله متسعًا بل كان يحرص على توضيح المفهوم وتسهيل إدراكه^(١)، مع أنَّ في هذا توضيحاً للمفهوم إلا أنَّ هذا التذبذب يسبب إرباكاً للقارئ.

كما استُخدم مصطلح (القطع) للدلالة على الحال^(٢)، وكذلك للدلالة على الوقف^(٣). أما على القطع فهو عندما تريده النعت فتجد المنعوت معرفة والنعت نكرة ففقطعه. وجميع الفراء بين مصطلحي الحال والقطع في إعراب قوله تعالى: هُوَ السَّمَاوَاتِ مَطْوِيَاتٍ بِمَمِينَهُ^(٤)، يقول: «وينصب مطويات على الحال أو على القطع»^(٥) وقال في إعراب قوله تعالى: هُقُلْ هُيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ^(٦) نصبت خالصة على القطع، وجعلت الخبر اللام التي في الدين^(٧). وقال في إعراب قوله تعالى: هُمْ خَلْقَةٌ وَغَيْرُ مُخْلَقَةٍ^(٨) ويجوز مخلفة وغير مخلفة على الحال، والحال تنصب في معرفة الأسماء ونكرتها، كما تقول: هل من رجل يضرب مجرداً، فهذا حال وليس نعتاً^(٩). وقد استُخدم مصطلحاً ثالثاً للدلالة على الحال، وذلك في إعرابه لقوله تعالى: هُولَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مَّنْ عَنِ اللَّهِ مُصْدِقٌ^(١٠) قال: «إن شئت رفعت المصدق ونويت أن يكون نعتاً للكتاب لأنَّه نكرة، ولو نصبتها على أن تجعل المصدق فعلاً لكتاب لكان

(١) حمدة أبو شهاب، منهج تحرير مسائل من النحو، ص ٩٣.

(٢) القراء، معاني القرآن، ٢١٥/٢ - ٢١٦.

(٣) القراء، معاني القرآن، ٣٥٤/٢.

(٤) سورة الزمر: الآية ٦٧.

(٥) القراء، معاني القرآن، ٤٢٥/٢.

(٦) سورة الأعراب، الآية ٣٢.

(٧) القراء، معاني القرآن، ٣٧٧، ٢٢٦/١.

(٨) سورة الحج، الآية ٥.

(٩) القراء، معاني القرآن، ٢١٥/٢ - ٢١٦.

(١٠) سورة البقرة، الآية ٨٩.

صواباً»^(١)، فهو يستخدم مصطلح (فعلاً) للدلالة على الحال. ومن هنا نجد أن استعمال مصطلح واحد ليدل على غير مفهوم يحدث اضطراباً لدى القارئ، وكذلك استعمال أكثر من مصطلح للمفهوم نفسه، فالقراء تابع سببويه في مصطلح الحال يقول: «وإن شئت جعلت غير^(٢) نصباً على الحال لأنها نكرة والأول معرفة...»^(٣).

استخدم سببويه مصطلح (الصفة والنتع) للدلالة على مفهوم واحد^(٤)، وهذا التعدد جعل شوقي ضيف يزعم أن القراء «أول من اصطلاح على تسمية النتع باسمه» وأن سببويه كان يسمى النتع صفة، ولم يذكر النتع بهذا التسمية^(٥)، وبين المختار أحمد ديره خطأ شوقي هذا^(٦). وبعد استقرارني كتاب سببويه وجدت سببويه قد استخدم المصطلحين ولكن استخدامه مصطلح الصفة كان أكثر من النتع^(٧)، ومما ورد في مصطلح النتع قوله: «هذا باب ما أشرك بين الاسمين في الحرف الجار فجريا عليه كما أشرك بينهما في النتع فجريا على المنعوت»^(٨)، ومنه قوله أيضاً: «ومن النتع أيضاً مررت برجلين متلين»^(٩)، ومنه قوله: «فأما النتع الذي جرى على المنعوت فقولك مررت برجل ظريف قبل»^(١٠). واستخدم مصطلح الصفة والمنعوت في قوله: «ومنه أيضاً مررت برجل صالح بل طالع، وما مررت برجل كريم بل لثيم أبدلت الصفة الآخرة من الصفة الأولى وأشركت بينهما في الإجراء على المنعوت»^(١١) ومصطلح الصفة والموصوف أو النتع والمنعوت أو التداخل بينهما نحو الصفة والمنعوت أو النتع والموصوف لم يحدث إشكالاً عند من تبع سببويه، فالمصطلح

(١) القراء، معاني القرآن، ٥٥/١.

(٢) يقصد (غير) في قوله تعالى: «غير المغضوب عليهم» سورة الفاتحة، الآية ٧.

(٣) يرى بعض النحوين أن في المسألة خصوصاً وعموماً، فالنعت يكون بالحالية، نحو: طويل وقصير، والصفة تكون بالأفعال، نحو: ضارب وخارج، وعلى هذا يقال للباري سجنه موصوف، ولا يقال له منعوت، ابن يعيش، شرح المفصل، ٤٧/٣.

(٤) المختار أحمد دير، دراسة في النحو الكوفي، ص ٢٢.

(٥) شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص ٢٠٢.

(٦) المختار أحمد دير، دراسة في النحو الكوفي، ص ٢٣٠.

(٧) ورد عند البيوطبي أن أبي حيان قال: «والتعبير به [يقصد النتع] اصطلاح الكوفيين وربما قاله البصريون والأكثر عندهم الموصف والصفة» ينظر: البيوطبي، معجم الهوامع، ١٤٥/٣.

(٨) سببويه، الكتاب، ٤٣٧/١.

(٩) سببويه، الكتاب، ٤٣٠/١.

(١٠) سببويه، الكتاب، ٤٢١/١، ١٥٣/١، ٣٩٩، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣٧، ٤٣٤، ٤٣٢، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧.

(١١) سببويه، الكتاب، ٤٣٤/١.



بالرغم من التداخل والتعدد كان مضبوطاً للدلالة على مفهوم الصفة. مع أن الأولى توحيده بالصفة والموصوف أو النعت والمنعوت. أما التداخل فقد حدث عندما تغير المفهوم فقد أطلق سببويه مصطلح النعت على عطف البيان، كما أطلق على التوكيد مصطلح الصفة. أما المبرد فقد راوح في استخدامهما إلا أنه حافظ على التوازن صفة وموصوف أو نعت ومنعوت خلاف سببويه: «...وذلك قوله في النعت لا رجل ظريف لك ... النعت منفصل عن المنعوت مستغنى عنه»^(١)، ويقول في موضع آخر: «تجعل الصفة في موضع الموصوف»^(٢). ونجد الفراء يراوح في استخدام مصطلحي الصفة والنعت مع أن الأكثر في كتابة استخدامه مصطلح النعت، ففي قوله تعالى: «هُوَذَانِكْ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ» يقول بالصفة: «المبارك رفع من صفة الذكر»^(٣)، وفي قوله تعالى: «هُوَكَيْ فِيهَا مَأْرِبُ أَخْرَى»^(٤) يقول بالنعت: «جعل أخرى نعتاً للمأرب وهي جمع»^(٥). ومصطلح الصفة عند الكوفيين أخذ دلالة أخرى فأطلق على حروف الجر^(٦)، كما أطلق على ظرفي الزمان والمكان، وذكر السببويطي سبب تسمية حروف الجر بالصفة وحروف الإضافة في قوله: «ويسميها الكوفيون حرف الإضافة لأنها تضيف الفعل إلى الاسم أي توصله إليه وتربطه به، وحروف الصفات لأنها تحدث صفة في الاسم، فقولك: جلست في الدار دلت في على أن الدار وعاء للجلوس»^(٧) وهذا النص يدل على أن الكوفيين قد استخدمو مصطلح الصفات أو الصفة للدلالة على حروف الجر، وذكر الفراء مصطلح الصفة لدلالة على حروف الجر في تفسيره حذف الألف من «بسم الله الرحمن الرحيم» يقول: «لأنها وقعت في موضع معروف لا يجهل القاريء معناه.. ولا تحذفها مع غير الباء من الصفات، وإن كانت تلك الصفة حرفاً واحداً مثل اللام والكاف، فنقول: «لام الله حلاوة في القلوب، وليس اسم كاسم الله»^(٨)، فنجد أنه يستخدم مصطلح الصفة بمعنى حرف الجر (وإن كانت تلك الصفة حرفاً واحداً)، والصفات

(١) المبرد، المقتصب، ٣٦٧/٤.

(٢) المبرد، المقتصب، ٤٢/١.

(٣) الفراء، معاني القرآن، ٢٠٦/٢.

(٤) سورة طه، الآية ١٨.

(٥) الفراء، معاني القرآن، ٢٣١/٢.

(٦) ويستخدم سببويه مصطلح الإضافة عند الحديث عن حروف الجر، فهو يقول عن اللام: «ولام الإضافة ومعناها الملك واستحقاق الشيء» سببويه، الكتاب، ٣٠٤/٢.

(٧) السببويطي، همع للهوماع، ١٩/٢.

(٨) الفراء، معاني القرآن، ٢١/١.



معنى حروف الجر (ولا تختلفها مع غير الباء من الصفات). ويدرك الأنباري أن من النحوين من يسمى الظرف صفة، يقول: «ويسمون الظرف المحل، ومنهم من يسميه الصفة»^(١)، ويرجح أحد الباحثين أن استعمال الصفة لحروف الجر هو مصطلح الفراء وحده لأنه أورده كثيراً في كتابه، وأنه كان يؤسس مذهباً يختلف عن مذهب البصرة في مصطلحاته، ويقول: «كما لم أتعثر على هذه التسمية قبل الفراء عند أحد من نحاة الكوفة»^(٢). فثبتت مصطلح (الصفة) وتعدد مدلولاته بين (النعت وحروف الجر وظرف في الزمان والمكان) يسبب إرباكاً لدى الدارسين، وقد يوقع في خلط كبير.

تعددت مصطلحات (التمييز والتبيين والتفسير والمميز والمفسر) للدلالة على مفهوم واحد، فقط ورد مصطلح التبيين والتبيين عند المبرد في باب مستقل (هذا باب التبيين والتمييز) يقول: «ومن التمييز وبحه رجل والله دره فارساً»^(٣) ويقول: «واعلم أن التبيين إذا كان العامل فيه فعلًا جاز تقديمها لنصرف الفعل فقلت: تفقات شحمة وتصبب عرقاً»^(٤) وتابعه في ذلك عدد من النحوين، يقول السيوطي: «التمييز ويقال له: المميز، والتبيين والمبين والتفسير والمفسر»^(٥) وهذا التعدد في المصطلح أدى إلى تداخل وأضطراب، فنجد أن مصطلح التبيين اخترط مع مصطلح البدل، «قال الأخفش: إنهم يسمونه التبيين، وقال ابن كيسان: التكرير، وهو التابع المقصود بحكم بلا واسطة»^(٦) وفي هذا تداخل بين بابين نحوين مما يسبب إرباكاً للقارئ، وربما يعود هذا التداخل إلى أن هذه المصطلحات بينها نسبة معنوية، فالتمييز: يعني الفرز والعزل، والتفسير: يعني الإبانة، وكشف المغطى، والتبيين: يعني التوضيح، فالمعنى بينها قريب^(٧)، وابن الأنباري يرى أن «التمييز هو تبيين النكرة المفسرة للمبهم»، ففي هذا التعريف مصطلحات ثلاثة (تمييز، تبيين، تفسير «مفسرة»)^(٨)، وهنا تتضح مسألة التراصف في المصطلح.

(١) الأنباري، الإنفاق في مسائل الخلاف، المسألة السادسة، ٥١/١.

(٢) المختار أحمد دير، دراسة في النحو الكوفي، ص ٢٤٦.

(٣) المبرد، المقتصب، ٣٥/٣.

(٤) المبرد، المقتصب، ٣٦/٣.

(٥) السيوطي، همع الموامع، ٢٥٠/١.

(٦) السيوطي، همع الموامع، ١٧٦/٣.

(٧) المختار أحمد دير، دراسة في النحو الكوفي، ٢٣٠، ٢٢٩.

(٨) ابن الأنباري، أسرار العربية، ١٩٦.



وتنعدد المصطلحات المتعلقة بأنواع الاشتقاق: فنجد «الاشتقاق الصغير والأصغر وأضيق مصطلح الاشتقاق العام للدلالة على مفهوم واحد، ونجد «الاشتقاق الكبير والأكبر»، ونجد «الاشتقاق الأكبر والإبدال اللغوي»، ونجد «الاشتقاق الكبار والنحت»... فتعدد المصطلح للدلالة على مفهوم واحد، فهذا ابن جنى يطلق مصطلح الاشتقاق الصغير والأصغر معًا للدلالة على مفهوم واحد وذلك في قوله: «فالصغير ما في أيدي الناس وكتبهم، كان تأخذ أصلًا من الأصول فتقرأه فتجمع بين معانيه... نحو سلم، ويسلم، وسلام... فهذا الاشتقاق الأصغر»^(١) فهو هنا يستخدم مصطلحي الاشتقاق الصغير والأصغر معًا للدلالة على مفهوم واحد. أما السيوطي فيأخذ مصطلحاً واحداً وهو الاشتقاق الأصغر، يقول: «وطريقة معرفته تقليل تصاريف الكلمة حتى يرجع منها إلى صيغة هي أصل الصيغ... كضرب فإنه دال على مطلق الضرب فقط أما ضارب ومضروب وبضرب واضرب فكلها أكثر دلالة وأكثر حروفًا... وكلها مشتركة في (ض ر ب) وفي هيئة تركيبها، وهذا الاشتقاق الأصغر المحتاج به»^(٢). ورأى بعض المحدثين مصطلحاً جديداً للدلالة على هذا المفهوم وهو الاشتقاق العام.

وتنعدد مصطلح الاشتقاق الكبير فنجد الأكبر والكبير ونجد القلب. وقد ورد عند ابن جنى بمصطلحين (الكبير والأكبر) في وقت واحد، فقد ذكر مصطلح الاشتقاق الأكبر عنواناً في الخصائص (باب في الاشتقاق الأكبر) وقال تحته: «هذا موضع لم يسمه أحد من أصحابنا، غير أن أبي علي - رحمة الله - كان يستعين به، ويخلد إليه، مع إعجاز الاشتقاق الأصغر. لكنه لم يسمه.. وستراه فتعلم أنه لقب مستحسن وذلك أن الاشتقاق عندي على ضربين: كبير وصغير.. فالصغير.. وأما الاشتقاق الأكبر...»^(٣) فالأكبر عنده هو الكبير كما أن الأصغر هو الصغير، ولكن هذا التعدد والتدخل لدى إلى اضطراب في المصطلح ترتب عليه اضطراب في المفهوم عند غيره. وارتأى فؤاد ترزي تسميته بالقلب^(٤) وربما أخذ التسمية من تعريفه: «أن تأخذ صلًا من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحداً»^(٥).

(١) ابن جنى، الخصائص، ١٣٦/٢.

(٢) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ٢٤٦/١.

(٣) ابن جنى، الخصائص، ١٣٥/٢ - ١٣٦.

(٤) فؤاد ترزي، الاشتقاق، ص ٢٢٢.

(٥) ابن جنى، الخصائص، ١٣٦/٢.

ولبقي إبراهيم أنيس على مصطلح ابن جنى الاشتقاق الكبير، يقول: «فليس يكفي مثل هذا القدر الضئيل المتكلف لإثبات ما يسمى بالاشتقاق الكبير»^(١).

وكل ذلك تتبّع عند العلماء مصطلح الاشتقاق الأكبر أو ما يسمى الإبدال اللغوي، وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج، فنجد مصطلح الاشتقاق الكبير والاشتقاق الأكبر والإبدال اللغوي والإبدال الاشتقافي^(٢). وقد ورد عند ابن جنى بالمفهوم دون المصطلح تحت عنوان «تصابق الألفاظ لتصابق المعاني» ومثل بقوله تعالى: «إِنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تُؤَذِّنُهُمْ أَزْأَهَهُمْ أَيْ تَرْعَجُهُمْ وَتَقْلِهُمْ فَهُدَا فِي مَعْنَى تَهْزِهُمْ هَرَاءً، وَالْهَمْزَةُ أَخْتَ الْهَاءِ، فَتَقْارِبُ الْفَطَانَ لِتَقْارِبِ الْمَعْنَيَيْنِ»^(٣). وتداخل مصطلح الاشتقاق الكبير مع النحو والتاء والمراد منها واحد، ولم أجد لبسًا في استخدامهما كما في مصطلحات الاشتقاق السابقة. ولو تم الاتفاق على مصطلح واحد – ولتكن النحو تاءً – لكان أولى. وأرى أن تعدد المصطلح يقع في لبس واضطراب، والأولى تحديد المصطلح ولتكن على النحو التالي: الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر والإبدال اللغوي والنحو، وبهذا نخرج من مسألة تداخل المصطلح واضطرابه. أما أن ابن جنى فقد استخدم الأصغر والصغير والأكبر فهو واضح عنده للدلالة على مفهوم محدد، ولكنه سبب إرباكاً لمن جاء بعده.

وتداخل عند ابن هشام مصطلح (لا) النافية للجنس مع (لا) التبرئة للدلالة على مفهوم واحد^(٤)، مع أن التبرئة من اصطلاحات الكوفيين^(٥)، يقول: «لا على ثلاثة أوجه: أحدها أن تكون نافية؛ وهي على خمسة أوجه: أحدها أن تكون عاملة عمل ابن وتلك إذا أريد بها نفي الجنس على سبيل التصريح، وتسمى حينئذ تبرئة»^(٦)، فهنا يتداخل المصطلحان للدلالة على مفهوم واحد، ونجد في موضع آخر يضع عنواناً (حذف لا التبرئة) وعنواناً آخر (حذف لا النافية) وهو هنا يفرق بينهما لأنهما من خلال الأمثلة التي طرحها مختلفان^(٧). وذكر السيوطي أن لا النافية للجنس هي لا التبرئة، وقال: «إن الجمهور على أن (سي) اسم لا التبرئة»^(٨). ويرى المختار ديره أن التبرئة أقرب إلى التعبير عن النفي من مصطلح لا النافية

(١) إبراهيم أنيس، أسرار اللغة، ص ٦٨.

(٢) ينظر: عبد القادر المغربي، الاشتقاق والتعريب، ص ١٢، وصحيحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص ٢٤٣.

(٣) ابن جنى، الخصائص، ٥٣٩/١.

(٤) ابن هشام، معنى الليب، ٣١٣.

(٥) القراء، معاني القرآن، ١٢٠/١، ١٢١.

(٦) ابن هشام، معنى الليب، ٣١٣.

(٧) ابن هشام، معنى الليب، ٨٣٤.

(٨) السيوطي، معجم الهرامع، ٢٨٨/٢.

للجنس، «فـ (لا) التبرئة حينما نطلقها في جملة لا تفيد معنى نفي الجنس وحده، وإنما تفيد أيضاً حكماً متعلقاً بالجنس كقولنا «لا رجل قائم» فهنا برأنا الرجل من القيام بعد أن برأنا جنس الرجال من القيام أيضاً^(١). أقول هنا إن دلالة لا النافية للجنس تؤدي معنى لا التبرئة الذي ذكره المختار ديره فلا جديد، ولكن المسألة تكمن في تعدد المصطلح وتدخله وليس في دلالة المفهوم.

المحود الثاني: تعدد المصطلح وتدخله بين المدارس النحوية مع اختلاف المفهوم: استخدم البصريون^(٢) مصطلح (الفصل)؛ لأن هذه الألفاظ يفصل بها بين الخبر وذى الخبر من غير اعتداد بها في الإعراب، ولا احتياج إليها في العودة على الأسماء، وقد وضعت التأكيد. أما الكوفيون^(٣) فأطلقوا مصطلح (العماد)، لأن ما بعدها قد يعتمد عليه في بعض المواضيع وقال ابن هشام: «سمي عماداً لأنه يعتمد عليه معنى الكلام» ويجعلونها حينئذ أسماء^(٤). والصحيح عند المالقي^(٥) أنها حروف لا يحتاج إليها في العودة، ولا يكون لها في بعض المواضيع فيه محل إعراب. ومن استخدامات الكوفيين لمصطلح العماد قول الفراء في تفسير قوله تعالى: «وَمَا ظلمُنَاهُمْ وَلَكُنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمُونَ»^(٦) «جعلت» هم هاهنا عماداً، فنصب الظالمين^(٧).

فتعدد المصطلح نفسه (الفصل والعماد) لم يحدث إرباكاً، ولكن الذي أحثت الإرباك توسيع دلالته عند الكوفيين^(٨) فلم يعد يطلق على ضمائر الرفع وحدها كما هو المعتمد بل شمل الضمير المنصوب في مثل «ياك» فـ (الكاف) ضمير و(إيآ) عmad، وفي كلام الأنباري تعيم أجمل في عبارته الكوفيين ولم يقل بعضهم، فهذا ثعلب لا يجيز ذلك ويرى أن ضمائر الرفع وحدها هي التي تقع عماداً^(٩). وتدخل مصطلح العماد عند الكوفيين في مدلوله مع ضمير الشأن عند البصريين، فهذا الفراء يطلق مصطلح العماد أحياناً على ضمير الشأن

(١) المختار أحمد ديره، دراسة في التحوّل الكوفي، ٢٧١.

(٢) ينظر: لكتاب سيبويه ٣٨٩/٢، ٣٩٢—٣٩٧، المقتصب /المفرد ١٠٣/٤، رصف المبني /المالقي ص ٢٠٧، أسلبي ابن الحاجب، ٣٠٢/١ — ٣٠٣.

(٣) شرح المفصل /ابن يعيش ١٠٩/٣.

(٤) مثنى الليبب /ابن هشام، ص ٦٤٤.

(٥) رصف المبني /المالقي، ص ٢٠٨.

(٦) سورة للزخرف، الآية ٧٦.

(٧) الفراء، معاني القرآن، ٣٧/٣.

(٨) الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، المسألة ٩٨.

(٩) ثعلب، مجالس ثعلب ١٢٣/١.

ويظهر ذلك في تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ مُّبَشِّرُونَ﴾^(١)، ونها الدكتور إبراهيم رفيدة باللائمة على محققى كتاب معانى القرآن وعلى النحاس فى إعرابه للقرآن الكريم، والدكتور شوقي ضيف فى المدارس النحوية لأنهم لم يكونوا دقيقين فيما نقلوه عن الفراء، وما أبدوا من آراء تناهى صبده الشأن، وعذ الفراء له عماداً^(٢).

ومن المصطلحات التي تعددت وتدخلت مصطلح (ضمير الشأن)، فهو ضمير يتقدم الجملة الفعلية أو الاسمية؛ ليمهد لها ويثير الشوق والتطلع إليها، وهو يتضمن معناها، ومدلولاته مدلولها، وسمى ضمير الشأن لأنّه يرمي للشأن، أي الحال التي يراد الكلام عنها. ويطلق الكوفيون مصطلح الضمير المجهول أو الاسم المجهول؛ لأنّه لم يسبق المرجع الذي يعود عليه، وبسميه بعض النحوين ضمير القصة؛ لأنّه يشير إلى القصة، ويسمى ضمير الأمر والحديث. وهذه المصطلحات تشير إلى مفهوم واحد هو خبر أو حديث مستعظم يسأل عنه ف تكون الإجابة عنه بضمير الشأن^(٢). وينظر ابن مالك أن هذا المصطلح يستخدم ضمن شروط حدها النحوين منها: أن يليه مؤنث أو يشبه مؤنث بمنكر، أو تكون علامة تأنيث في الذي يليه، فإذا تحققت هذه الشروط فلا بد من تسميته ضمير القصة^(٤). واستخدم الكوفيون ضمير المجهول للدلالة على المفهوم نفسه؛ لأن ذلك الشأن مجهول، لكونه مقدراً إلى أن يفسر بجملة. واستخدم ابن السراج هذه المصطلحات (ضمير الشأن والأمر والقصة) وقال وهو المسمى بالمجهول^(٥). واستخدم الفارسي ضمير القصة والحديث في توجيهه إعراب قوله تعالى **﴿فَلَمْ يَأْتِ اللَّهُ أَحَدٌ﴾**^(٦) قال: ومن ذهب إلى أن (هو) كناية عن القصة والحديث كان اسم الله عز وجل عنده مرتفعاً بالابتداء و(أحد) خبره^(٧). واستخدم ابن جنكي ضمير الشأن والحديث في توجيهه إعراب قوله تعالى: **﴿لَكُنَّا هُوَ اللَّهُ رَبُّنَا وَلَا أَشْرَكَنَا بِرَبِّنَا﴾**^(٨) يقول: إلا تراه ضمير الشأن. وقولنا: الله ربّي شأن، وحديث في المعنى.. ومن قرأ: **﴿لَكُنْ هُوَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾** و(هو) ضمير الشأن، والجملة بعده خبر عنه^(٩)، ويطلق القراء مصطلح العmad على ضمير

(١) سورة الأنعام، الآية ١٤٥. وينظر: الفراء، معاني القرآن، ١/٣٦١.

(٢) الفراء، معاني القرآن، ١٩٤/١، ١٩٥.

(٢) الاستراباذى، شرح الكافية، ٢٧/٢.

(٤) ابن مالك، شرح التسهيل، ١٦٠/١.

(٥) ابن السراج، الأصول في النحو، ١/٨٦.

(٦) سورة الصمد، الآية ١.

(٧) ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ٤٥٨/٦.

^(٨) ابن حنفي، المحاسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، ٣١/٢.



الشأن، ففي قوله تعالى: «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَلُ الْأَبْصَارَ»^(١) قال الفراء: «اللهاء هاء عماد توفى بها إن»^(٢).

ومن المصطلحات التي تداخلت عند سيبويه ودللت على مفهومين مختلفين (اسم الفاعل) و(اسم المفعول)، فاستخدمهما سيبويه للدلالة على اسم كان وخبرها إضافة إلى دلالتها الصرفية، فقد سمى اسم كان (اسم الفاعل) وخبرها (اسم المفعول)، ثم سمي الأول فاعلاً والثاني مفعولاً، وهذه المصطلحات مضطربة عنده فقد استعمل ما دل على الصيغة الصرفية (اسم الفاعل واسم المفعول) في مكان ما يدل على وظيفة (اسم كان وخبرها)، ثم استعمل ما دل على وظيفة الفاعل والمفعول في مكان اسم كان وخبرها، يقول تحت باب (الفعل الذي يتعدى اسم الفاعل إلى اسم المفعول واسم الفاعل والمفعول فيه شيء واحد): «وناك قوله، كان ويكون، وصار، وما دام، وليس وما كان نحوهن من الفعل مما لا يستغني عن الخبر، نقول: كان عبد الله أخاك، فإنما أردت أن تخبر عن الأخوة، وأندخلت كان لتجعل ذلك فيما مضى...»^(٣)، ويقول في موضع آخر: «وإذا كان معرفة فأنت بالخيار، أيهما جعلته فاعلاً رفعته»^(٤)، واستخدم المفرد المفعول للدلالة على خبر كان، واستعمل اسم كان وخبرها، يقول: «فإن كن الاسم والخبر معرفتين، فأنت بالخيار، نقول: كان أخوك المنطلق، وكان أخاك المنطلق...»^(٥)، واستخدم ابن السراج مصطلح اسم كان وخبرها «... كان ذلك المضرر اسم (كان) وكانت الجملة خبرها»^(٦) وقال الفارسي: «ويستقيم أن نقدم الخبر على الاسم فنقول: كان أخاك زيد، وكان منطلقًا زيد»^(٧) ومن هنا نجد اضطراباً في المصطلح عند سيبويه، وضبط له بعد المفرد، لأن المفرد استخدم المصطلحين.

ومن المصطلحات التي تعددت وبالتالي تداخلت نتيجة اختلاف المدارس (الحسو، والزيادة، واللغو، والاعتراض) وما يرافقه (الالتفات، والاحتراز، والاحتراز، والتطويع، والتنييل..)، ومن خلال تصفح بعض كتب اللغة وجدت تقليداً في استخدام هذه المصطلحات على النحو التالي:

(١) سورة الحج، الآية ٤٦.

(٢) الفراء، معانٰ القرآن، ٢٨٨/٢.

(٣) سيبويه، الكتاب، ٤٥/١.

(٤) سيبويه، الكتاب، ٤١/١.

(٥) المفرد، المقتصب، ٨٧/٤.

(٦) ابن السراج، الأصول في النحو، ٨٦/١.

(٧) الجرجاني، المقتصد في شرح الإيضاح، ٤٠٥/١.



استخدم الخليل مصطلح الحشو والزيادة^(١). وكذلك استخدم سيبويه مصطلح الحشو واللغو والتوكيد والزيادة^(٢). وأضاف ابن جني مصطلح الاحتياط والتمكين^(٣). وأمام هذا التنبئ في إطلاق هذه المصطلحات وجدت الخليل بن أحمد قد استخدم مصطلح (خش) في الحديث عن بعض الآيات، وذلك في تعليقه على قوله تعالى: ﴿فَوَلَدَ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفَرْقَانَ وَضِيَاءً﴾^(٤). فذكر أن معناه: آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفَرْقَانَ ضِيَاءً. وبين أنه «لا موضع للواو هنا إلا أنها أدخلت حشوأ»^(٥). وذكر في موضع آخر أن «لا حشو مثل قول الله جل وعز: «ما منك لا تسجد»^(٦). فمعناه أن تسجد^(٧). «ولا التي للصلة قوله تعالى: ﴿لَا أَقْسَم﴾^(٨) معناه أقسم ولا صلة»^(٩).

وكذلك نلاحظ أن سيبويه نابع الخليل في إطلاق هذه المصطلحات. فقد استخدم مصطلحات (خش) و(زيادة) و(لغو) في الكتاب عند حديثه عن الحروف الزائدة، لأنَّه كان ينظر إلى تأثير هذه الحروف فيما بعدها^(١٠)، وذلك قوله في زيادة (إن): «ونكون لغوا في قوله: ما إن يفعل»^(١١)، واللغو عنده ما لم يحدث إذا جاء شيئاً من العمل لم يكن قبل أن يجيء. ويقول في حديثه عن (ما) في قوله تعالى: ﴿فِيمَا نَقْصُهُمْ مِثْاقُهُمْ﴾^(١٢) «وهي لغو في أنها لم تحدث إذا جاعت شيئاً لم يكن قبل أن تجيء من العمل، وهي توكيـد للكلام»^(١٣). وذكر استخدم مصطلح (خش) عند حديثه عن (لا)، وذلك قوله: «فَمَمَّا فَصَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنِي لَا بَحْشُو قَوْلَهُ تَعَالَى﴾^(١٤)، فيها غول ولا هم عنها ينذرون^(١٥).

(١) الخليل بن أحمد الفرايدي، الجمل في النحو، ص ٢٦٣، ٢٨٨، ٣١٦.

(٢) سيبويه، الكتاب، ٣/٤٠، ١٤٠ - ٢٢١/٤ - ٢٢٦.

(٣) البربر، المقتضب، ١٨٣ ، ١٣٧ .

(٤) سورة الأنبياء، الآية ٤٨ .

(٥) الخليل بن أحمد، الجمل في النحو، ص ٢٨٨.

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٢ .

(٧) الخليل بن أحمد، الجمل في النحو، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٨) سورة القيامة، الآية ١ .

(٩) الخليل بن أحمد، الجمل في النحو، ص ٣٠٢ .

(١٠) سيبويه، الكتاب، ٣/١١١ .

(١١) سيبويه، الكتاب، ٤/٢٢٠ .

(١٢) سورة النساء، الآية ١٥٥ .

(١٣) سيبويه، الكتاب، ٤/٢٢١ .

(١٤) سورة الصافات، آية ٤٧ ، ينظر: سيبويه، الكتاب، ٢٩٩/٢ .

ونجد الفراء يطلق مصطلح الصلة على الأحرف الزائدة في القرآن الكريم تأديباً وتورعاً من أن يكون في القرآن الكريم زائد، فعندما أعرب قوله تعالى: «فِيمَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لِنَتَّلِهِ»^(٣) قال «وَمَا هُنَّا صَلَةٌ وَالدَّلِيلُ تَخْطِي تَأثيرَ حَفَّ الْجَرِ إِلَى الاسمِ الْوَاقِعِ بَعْدَهَا وَهُوَ (رَحْمَةٌ) بِالْجَرِ»، وفي قوله تعالى: «فِيمَا نَقْضُهُمْ مِّبْيَانُهُمْ»^(٤) قال: «المعنى فينقضهم» أي أنه حذف «ما» في المعنى فهي حرف صلة^(٥)، ويستعمل مصطلح الصلة مع الحشو في سياق واحد، فعند حديثه عن الآية «إِنْ تَبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَعَمَّا هِيَ»^(٦) يقول رفعت «هي» بـ «نعمماً» ولا تأنيث في «نعم» ولا نتنية إذا جعلت «ما» صلة لها فتصير «ما» مع «نعم» بمنزلة «ذا» من جندا.. ولو جعلت «ما» على جهة الحشو كما تقول: عَمَّا قَلِيلٌ آتَيْكَ^(٧). ويستخدم مصطلح اللغو للدلالة على الأحرف الزائدة، لكنه لا يطبقها على الأحرف الزائدة في القرآن بل استخدمه للدلالة على الزائد في الشعر والكلام العادي يقول في تعليقه على اجتماع «ما» و«إن» في قول الشاعر:

سود الرؤوس فوالج وفيول
ما ابن رأينا مائةن لمعشر

(١) سبویہ، الكتاب، ۲۹۸/۲ - ۲۹۹.

(٢) ابن يعيش، شرح المفصل، ١٢٨/٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(٤) سورة النساء، الآية ١٥٥

^(٥) الفداء، معانٍ، القرآن، (٢٢٤)، (١).

(٢) سعدة اللتقى والأمة (٢٧)

«لاختلاف الفلسطينيين يجعل أحدهما لغوأ»^(١). ومن هنا نجد أنه استخدم (الصلة والخشوع) للدلالة عن الحرف الزائد. وحصل تداخل في مصطلح الصلة عند الفراء مع مصطلح الصلة عند البصريين الذي هو صلة الموصول، ففي تعليقه على الآية «من ذا الذي يفرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له»^(٢) علل الرفع في قراءة (فيضاعفه له) قائلاً من رفع جعل الفاء منسوبة على صلة الذي ومن نصب آخرها من الصلة وجعلها جواباً لـ «من» لأنها استفهم^(٣)، فهو هنا لا يقصد حرف صلة بل يقصد (قرض) الذي وقع صلة الموصول، والتداخل في المصطلح هنا سبب إرباكاً أوقع الأنصاري في لبس وذلك عندما يقول عن الصلة والخشوع: «كلامها يراد به ما يقع بعد الأسماء الموصولة ويسمى صلة الموصول»^(٤).

المحدود الثالث: تعدد المصطلح وتداخله نتيجة اختلاف العلوم:

يتعدد المصطلح ويتدخل نتائج اختلاف العلوم، فمثلاً مصطلح الخبر له معنى عند البالغين يختلف عنه عند النحوين، وقد يتداخل معه وقد يخالفه، فهو عند النحوين «الجزء» الذي حصلت به الفائدة مع المبتدأ غير الوصف المذكور^(٥). وعند البالغين هو الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته، نحو قولنا: جاء زيد، فهذه الجملة أفادت نسبة المجيء إلى زيد والحكم به عليه، فإن وافق ذلك الواقع كان الخبر صادقاً ووصف الكلام بالصدق، وإن خالفه كان الكلام كاذباً ووصف الكلام بالكذب^(٦)، ونجد أن الخبر عند الجرجاني نوعان: نوع يكون جزءاً من الجملة لا يتم المعنى إلا به، ونوع ليس بجزء من الجملة، وهو بهذا يتداخل مع مصطلح الخبر عند سيبويه^(٧).

وهذا شأن مصطلح الحشو عند النحوين^(٨) وعند البالغين تعدد وتداخلت دلالته. فتدخلت عدة مصطلحات عند البالغين مع مصطلح الحشو رأى مطلقها أنها تشبه الحشو على النحو التالي:

١ - تداخل مصطلح الحشو مع التتميم، فعندما علق ابن رشيق القيرواني على (ظالمين) في بيت ابن المعتز يصف خيلاً^(٩):

(١) الفراء، معاني القرآن، ١٧٦/١.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٤٥.

(٣) للقراء، معاني القرآن، ١٥٨/١.

(٤) أحمد مكي الأنصاري، ص ٤٤١.

(٥) ابن هشام، أوضح المسالك، ١٧٦/١.

(٦) سيبويه عبد الفقاح، علم المعاني، ص ٣٠.

(٧) ينظر من ٦ من البحث.

(٨) ينظر من ١٤ من البحث.



صَبَّيْتَا عَلَيْهَا ظَالِمِينَ سِيَاطِنَا
فَطَارَتْ بِهَا أَيْدِيْ سِرَاعَ وَأَرْجُلُ
قال: «إنّي أراه بهذه اللحظة التي هي حشو في ظاهر الأمر أفضل من تركها، وهذا شبيه
بالتنمية»^(١). ورأى أن القول بالتنمية أولى من الحشو.
٢ - تداخل مصطلح الحشو مع الالتفات والاحتراس فعندما علق القورواني على (إن
بقيت) في قول الفرزدق^(٢):
سَتَأْتِيكَ مِنِّي - إنْ بَقِيتَ - قَصَادَنَ يَقْصُرُ عَنْ تَحْبِيرِهَا كُلُّ قَائِلٍ

قال: «فقوله (إن بقيت) حشو في ظاهر لفظه، وقد أفاد به معنى زائدًا، وهو شبيه بالالتفات
من جهة، وبالاحتراس من جهة أخرى»^(٤).
٣ - تداخل مصطلح الحشو مع التطويل: «وهو ألا يتعمّن الزائد في الكلام»، فالزيادة إذا لم
تحقق فاندنه في الكلام تسمى تطويلاً أو حشوًّا وذلك إذا كانت غير متعلقة، كالمتراشقين: الكذب
والمين، والنأى والبعد وأقوى وأقر، ونوم ونعاشر، وحظ ونصيب^(٥). ومنه قول عنترة^(٦):
حَيَّتْ مِنْ طَلَلْ نَقَامَ عَهْدَهُ أَقْوَى وَأَقْرَى بَعْدَ أَمْ الْهِيَّثِ
فأقوى وأقرى بمعنى واحد، ولا يتغير المعنى بإسقاط أيهما، وأرى أنها جاءت لإكمال
الوزن وتاكيد المعنى. ومنه قول الحطيئة^(٧):
قَالَتْ امَّامَةً لَا تَجِزُعَ فَقَلَتْ لَهَا إِنَّ الْعَزَاءَ وَإِنَّ الصَّبَرَ قَدْ غَلَبَا
وَالصَّبَرُ وَالْعَزَاءُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ أَيْضًا. فنرى القزويني يفرق بينهما فتارة يوضح التطويل
بع قوله:

«وهو ألا يتعمّن الزائد في الكلام، نحو قوله: وألفي قولها كذباً وميناً»، وتارة يوضح
الخشوا بقوله:
والخشوا ما يتعمّن أنه زائد، وهو ضربان: ما يفسد المعنى^(١)، وما لا يفسد المعنى، وذكر
بعض الشواهد التي ذكرت سابقاً.

(١) بيوان ابن المعتز، من ٣٦٤.

(٢) المسدة، ابن رشيق القورواني، ١١٤/٢.

(٣) بيوان الفرزدق، ص ٤٥٥.

(٤) المسدة، ابن رشيق القورواني، ١١٤/٢، وبسيونى عبد الفتاح قيود، علم المعانى، ١٩٨/٢.

(٥) الإيضاح في علم البلاغة، للقزويني، من ١٧٤.

(٦) بيوان عنترة، من ١٩.

(٧) بيوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكينة، ص ١٠.

٤- تداخل مصطلح الحشو مع مصطلح الاعتراض عند بعض البلاغيين^(١) وذكر ذلك الطوي في الطراز قائلاً: «وبعضهم يسميه الحشو؛ وحده كل كلام أدخل فيه لفظ مفرد أو مركب لو أسقط لبني الكلام على حاله في الإفادة»^(٢).

الاعتراض مصطلح من المصطلحات التي اشتغل بها البلاغيون، وبينوا مواضعه ودلاليته إلا أن هذا المصطلح كان مضطرباً عندم خلافاً للنحوين الذين كان عندهم مستقراراً^(٣) فنجد يتكرر بتصنيفات مختلفة: الالتفات، والاستراك، والتنقيم، والتمام، والتكميل، والخشوع، ومعظمها من اصطلاحات البayanين فلهم اصطلاحات مخالفة لاصطلاح النحوين^(٤).

(أ) فتداخل مصطلح الالتفات مع الاعتراض: فمصطلح الالتفات عند ابن المعتز وقدامة بن جعفر والعسكري ومن تبعهم^(٥) غير ابن رشيق ثابت واضح الدالة إلى جانب مصطلح الاعتراض.

في حين نجد ابن رشيق جعل مصطلح الاعتراض وأمثاله تحت الالتفات^(٦). ولا غرو أن يحصل هذا الخلط لقوة التماثل والملاعنة في الدالة لهذين المصطلحين؛ مع أن أبو القاسم السلمجاني^(٧) انتقد هذا الخلط في دالة مصطلحي الاعتراض والالتفات، واعتراض على من جعل مصطلح الالتفات مشتركاً مع الاعتراض، ويرى أنه غلط من عدهما نوعاً واحداً غير متبادر، ومن أمثلة ابن رشيق التي أوردها تحت باب الالتفات قول كثير عزة^(٨):

رأوك تعلمـوا منك المطـالـاـ

(١) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ١٧٤.

(٢) ينظر: ابن المعتز، البيبي، ص ١٥٤، والعسكري، الصناعتين، ص ٤٨، ٣٩٨، ابن رشيق القزويني، العدة، ٢/١١٣، ٧١، ١٧٤، ١٩٧.

القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ١٧٤.

(٣) يحيى بن حمزة الطوي، كتاب الطراز، ص ٢٨٣.

(٤) ابن المعتز، البيبي، ص ١٥٤. وينظر: العسكري، كتاب الصناعتين، ص ٣٩٢.

(٥) ابن جنى، الخصائص، ٣٢٥/١، وينظر: خير الدين الرازي، نهاية الإيجاز في درية الإعجاز، ص ٢٨٧، ابن هشام، مغني اللبيب، ٤٥٩، حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، ص ٢٠.

(٦) ينظر: ابن المعتز، البيبي، ص ١٥٤ – ١٥٢ قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ١٤٦، العسكري، الصناعتين، ص ٣٩٢. ضياء الدين ابن الأثير، المثل المسائر، ٤/٢.

(٧) ابن رشيق، العدة، ٧١/٢.

(٨) أبو القاسم السلمجاني، المترد في تحسين البيبي، ص ٤٤٢، وينظر: حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، ص ٢٢.

(٩) ديوان كثير عزة، ص ٥٠٧، ويرد هذا البيت تحت باب الحشو المحمود عند العسكري، ينظر: العسكري، الصناعتين، ص ٤٨.



على أنه النقاش مع أنه اعتراض بين اسم (أن وخبرها) وهو قوله (وأنت منهم) فهو اعتراض كلام في كلام. وبين أن ابن المعتز نكر ذلك وجعله باباً على حدته بعد الالتفات وسائر الناس يجمع بينهما^(١). ومنه قول عوف بن مholm^(٢):

إن الثنائيين – وبلغتها – قد أحوجت سمعي إلى ترجمان
«قوله (وبلغتها) النقاش، وقد عدة جماعة من الناس تتباينا، والالتفات أشكل وأولى
معناه»^(٣). مع أن هذه الشواهد جميعاً ترد تحت باب الاعتراض عند ابن المعتز^(٤)،
والمسكري^(٥)، ومن تبعهم.

وكان ابن رشيق عندما بعد الاعتراض جزءاً من الالتفات بمعناه الواسع بلتفت فيه إلى
الجانب المعنوي قبل الجانب التركيببي، وربما تعود السبب في ذلك إلى أن الاعتراض بباب
من أبواب شجاعة العربية^(٦).

ب) وتدخل مصطلح الاعتراض مع التتميم: فهناك شواهد تدرج تحت التتميم في حين هي
من الاعتراض، فكل شاهد وقع فيه الاعتراض، أو ما يسمى بالتنتميم بين متلازمين، يطلب
كل منها الآخر، ويمكن أن يستغنى عنه فهو اعتراض. فلا يمكن أن نقول إن (على حبه) في
قوله تعالى: «ويطعون الطعام على حبه مسكتنا ويتباينا وأسرارها»^(٧) اعتراض؛ لأن التركيب
يطلب ولا يستغنى عنه. في حين نقول إن (يا جنتي) في قول المتنبي^(٨):

وخفوق قلب لو رأيت لهبيه يا جنتي لرأيت فيه جهئما
اعتراض؛ لأنه وقع بين فعل الشرط وجوابه، ويمكن أن يستغنى التركيب عنه نحوياً.
ولكن له دلالة ومعنى، فهو ضروري لإقامة الوزن، وفي الوقت نفسه أفاد تتميم المطابقة بين
(الجنة، وجهنم)^(٩).

(١) ابن رشيق، العدة، ٧١/٢، وينظر: ابن المعتز، البديع، ص ١٥٤.

(٢) ابن رشيق، العدة، ٧٢/٢.

(٣) ابن رشيق، العدة، ٧٢/٢.

(٤) ابن المعتز، البديع، ص ١٥٤.

(٥) المسكري، الصناعتين، ص ٣٩٤.

(٦) نجم الدين بن الأثير الحطبي، جواهر الكنز، ص ١٣٠، نقلأً عن: عز الدين إسماعيل، جماليات اللغة، ص ٨٨١.

(٧) سورة الإنسان، الآية ٨.

(٨) ديوان المتنبي، ٥٧/١.

(٩) الطوسي، الطراز، ص ٤٥٠.



ج) وتدخل مصطلح الاعتراض مع الاحتراس، ولم يرد (الاحتراس) على أنه باب مستقل عند المتقدين من البالغين^(١)، بل كانوا يعدونه معنى من معاني التتميم، في حين ورد على أنه باب مستقل عند القزويني^(٢)، ومن أمثلة الاحتراس بين متلازمين ويشارك حينها الاعتراض قول طرفة بن العبد^(٣):

فسقى ديارك — غير مفسدتها — صوب الريبع وديمة تهمي
قوله (غير مفسدتها) احتراس عن المطر المسترسل الذي يسبب الخراب والدمار، وقع بين متلازمين. ويسمى التكميل بالاحتراس عند القزويني^(٤)، وهو اعتراض توسط بين متلازمين.

ومنه قول عبد الله بن المعتز في وصف الخيل^(٥):

صَبَبْنَا عَلَيْهَا — ظَالِمِين — سِيَاطِنَا فَطَارَتْ بِهَا أَيْدِي سَرَاعَ وَأَرْجُلَ
قوله (ظالمين) احتراس بين الفاعل ومفعوله، دفع له ما قد يتوجه من أنها بطينة في المشي، تقيلة في السير. وقد مر في باب الحشو^(٦)، وقال عنه ابن رشيق إنه يشبه التتميم.
د) وتدخل مصطلح الاعتراض مع التكميل: فالتكمل أو الإكمال هو التتميم عند العسكري^(٧).

هـ) وتدخل مصطلح الاعتراض مع التذليل: فقد يشمل الاعتراض بعض صور التذليل^(٨) أي ما يكون بجملة لا محل لها من الإعراب، وقعت بين جملتين متصلتين معنى، نحو: «فلان ينصر الحق — إن الحق منصور — ويخلد الباطل».

وبعد هذا العرض نخلص إلى أن هذه المصطلحات متداخلة؛ لأن الدلالة المعنوية بينها متقاربة إلى درجة كبيرة. فنجد أنه استخدم مصطلح التتميم بمعنى التكميل، والتذليل بمعنى التتميم، والتكميل بمعنى الاحتراس، ونتج عن هذا التداخل ورود بعض الشواهد في أكثر من

(١) ينظر: العسكري، الصناعتين، من ٣٨٩، وابن رشيق، العدة، ٨١/٢، ١١٣، ١١٦.

(٢) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ١٩٥.

(٣) ديوان طرفة بن العبد، ص ٨٨، وينظر: الصناعتين، من ٣٩٠، وابن رشيق، العدة، ٨١/٢، والقزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ١٩٥، ويسونى عبد الفتاح، علم المعانى، ٢١٠/٢.

(٤) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ١٩٥.

(٥) ديوان ابن المعتز، ص ٣٦٤.

(٦) ابن رشيق القبوراني، العدة، ١١٣/٢، ١١٤.

(٧) العسكري، الصناعتين، من ٣٨٩.

(٨) ينظر: العلوى، الطراز، ص ٤٥٣.



باب، ففي الواقع الذي يطلق على شاهد ما اعتراف يطلق عليه اسم تتميم، وهكذا، فإن الاعتراف ما وقع بين متلازمين ليس له ارتباط نحوبي، أما إذا وقع بفضلة فليس اعترافاً لأن الفضلة لا بد لها من إعراب». وعليه فإن هناك اتصالاً وثيقاً بين الاعتراف والخشوع. فكل ما دخل التركيب بين متلازمين مع إمكانية الاستغناء عنه، دون أن يحدث خللاً في التركيب بعد اعترافاً (خشوا)، من غير أن نغفل الجانب المعنوي له.

وعليه فإن هذا البحث لم يجمع كل المصطلحات التي تعددت وتداخلت بل اكتفى بإلقاء الضوء على مسألة تعدد المصطلح وتدخله التي يعج بها التراث اللغوي، ولا بد من باحثين كثر يضيفون إلى هذا الجهد المتواضع ما ينير جنبات كثيرة تناولتها بإجمال، ويوسع ما ورد في هذا البحث منها بليجاز.

والحمد لله رب العالمين

ثبت بالمصادر والمراجع

- (١) ابن الأثير (ضياء الدين)، المثل السائر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د. ط، ١٩٣٩ م.
- (٢) الاسترابادي (رضي الدين)، شرح الكافية، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
- (٣) إسماعيل (عز الدين)، جماليات اللغة، من كتاب (قراءة جديدة لتراثنا النبوي)، النادي الأدبي التقافي، جدة، أبواللو للنشر، القاهرة، د. ط، د. ت.
- (٤) الأنباري، الإنصال في مسائل الخلاف، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، ١٩٨٧ م.
- (٥) الانصاري (أحمد مكي)، أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، د. ن، القاهرة، د. ط، ١٩٦٤ م.
- (٦) أنيس (إبراهيم)، أسرار اللغة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة د. ط، ١٩٤٧ م.
- (٧) باببير (عبد الله)، ظاهرة الاستغناء في النحو العربي، رسالة ماجستير مخطوطة بإشراف الأستاذ الدكتور علي الحمد، قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك، الأردن، ١٩٩٣.
- (٨) تزري (فؤاد)، الاشتقاق، منشورات كلية العلوم والأداب، جامعة بيروت، دار الكتب، بيروت د. ط، ١٩٦٨ م.
- (٩) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي درحوج، مكتبة لبنان، لبنان، ط ١٩٩٦.
- (١٠) ثعلب، مجلس ثعلب، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٥٦ م.
- (١١) الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
- (١٢) المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق: كاظم بحر المرجان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، بغداد، د. ت.
- (١٣) ابن جعفر (قادة)، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، د. ت.

- (١٤) ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، د.ط، ١٩٩٠ م.
- (١٥) المحتسب، في تبيين وجوه شواد القراءات، تحقيق أحمد شلبي وعلى ناصف، البابي الحلي، القاهرة، د.ت.
- (١٦) ابن الحاچب، الأمالي، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار عمار، عمان، دار الجبل بيروت، د.ط، ١٩٨٩ م.
- (١٧) الطبيعة، ديوان الطبيعة برواية وشرح ابن السكري، تحقيق: نعمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٨٧ م.
- (١٨) الحمد (على توفيق)، في المصطلح العربي، free web sit hostin free servers com. الصفحة الخامسة (الإنترنت).
- (١٩) ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٩٩٠ م.
- (٢٠) ديره (المختار أحمد)، دراسة في النحو الكوفي، دار قتبة، طرابلس، د.ط، د.ت.
- (٢١) الرازي (فخر الدين)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق بكر شيخ أمين، دار العلم للملائين، بيروت د.ط، ١٩٨٥ م.
- (٢٢) ابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفطلي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٥ م.
- (٢٣) السلجماسي (أبو القاسم)، المنزع البديع في تحسين أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، د.ط، ١٩٨١ م.
- (٢٤) سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجبل، بيروت، ط١، د.ت.
- (٢٥) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلي، د.ت.
- (٢٦) همع الهمام في شرح جمع الجواب، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- (٢٧) أبو شهاب (حمدة)، منهج تحرير مسائل من النحو، رسالة دكتوراه (مخطوطه) جامعة اليرموك،الأردن، ٢٠٠٤ م.
- (٢٨) الصالح (صحي)، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملائين، بيروت، ط٧، ١٩٧٨ م.
- (٢٩) ضيف (شوقى)، المدارس النحوية دار المعارف، القاهرة، د.ط، ١٩٦٨ م.
- (٣٠) طبل (حسن)، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨ م.
- (٣١) ابن العبد (طرفة)، الديوان، دار صادر بيروت، ١٩٦١ م.
- (٣٢) أبو العزم (سعيد)، المصطلحات النحوية نشأتها وتطورها رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة، ١٩٧٧ م.
- (٣٣) عزة (كثير)، جمعه إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د.ط، ١٩٧١ م.
- (٣٤) العسكري، الصناعتين، تحقيق: علي محمد الجاوي وزميله، المكتبة العصرية، بيروت د.ط، ١٩٩٨ م.

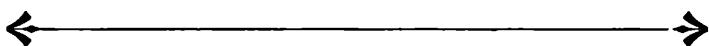


- (٢٥) الغلوى (يحيى بن حمزة)، كتاب الطراز، مراجعة وضبط محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥ م.
- (٢٦) عنترة، الديوان، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٢ م.
- (٢٧) الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد النجار، دار السرور، بيروت، د.ط. د.ت.
- (٢٨) الفراهيدي (خليل بن أحمد)، الجمل في النحو، تحقيق فخر الدين قباوة، مؤسسة الرسالة، بيروت ط١، ١٩٨٥ م.
- (٢٩) الفرزدق، الديوان، شرحه على فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧ م.
- (٤٠) فيود (بيسونني عد الفتاح)، علم المعاني، مؤسسة المختار، القاهرة ودار المعلم الثقافية، السعودية، ط١، ١٩٩٩ م.
- (٤١) القزويني، الإيضاح في علم البلاغة، ١، تحقيق عبد الحميد هنداوي، مؤسسة المختار، القاهرة، ١٩٩٩ م.
- (٤٢) القزويني (عوض)، المصطلح التحوي، جامعة الرياض، الرياض (المملكة العربية السعودية) ط١، ١٩٨١ م.
- (٤٣) القيرواني (ابن رشيق)، العمدة في محاسن الشعر، تقديم صلاح الدين الهواري، دار مكتبة دار الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٦ م.
- (٤٤) الملقى، رصف المباني، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ١٩٨٥ م.
- (٤٥) ابن مالك، شرح التسهيل، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط. ٢٠٠١ م.
- (٤٦) المبرد، المقتصب، تحقيق محمد عبد الخالق عصيمة، لجنة أحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٤ م.
- (٤٧) المتنبي، الديوان، مصطفى سبئي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٦ م.
- (٤٧) ابن المعتز، البيهقي، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجبل، بيروت، ط١، ١٩٩٠ م.
- (٤٨) ابن المعتز، الديوان، تحقيق: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.
- (٤٩) المغربي (عبد القادر)، الاستفاق والتعريب، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د.ط، ١٩٤٧ م.
- (٥٠) ابن هشام، أوضح المسالك، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط. ٢٠٠٣ م.
- (٥١) مفتني اللبيب، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر، بيروت، ط٦، ١٩٨٥ م.
- (٥٢) ويس (أحمد محمد)، الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية، كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة، الرياض، ط١، ٢٠٠٣ م.
- (٥٣) ابن يعيش، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنبرية، مصر د. ط، د.ت.



تطور المنح العلمي التجريبي عند علماء المسلمين

د. سعد الدين خرفان^(١)



١- المقدمة:

ظهر الإسلام في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. ولم يكن العرب أهل حضارة عريقة فقد شاعت فيهم الأمية وانتشر الجهل والخرافة فكانت أول آية نزلت على النبي الكريم بمثابة ثورة على هذا الواقع. إذ أنها كانت تأمره بالقراءة والتي هي وسيلة العلم والمعرفة. يقول الله تعالى: «اقرأ باسم ربك الذي خلق {١} خلق الإنسان من عرق {٢} اقرأ وربك الأكرم {٣} الذي علم بالقلم {٤} علم الإنسان ما لم يعلم {٥}» (سورة العلق الآيات ١-٥). وفي أقل من قرن انتشر الإسلام حتى بلغ المحيط الأطلسي أو بحر الظلمات غرباً وحدود الصين شرقاً. وامتد من وسط أوروبا وببلاد ما وراء النهر شمالاً إلى الهند جنوباً. ومع توسيع الدولة الإسلامية دخلت شعوب عديدة فيه. وكان لهذه الشعوب حضارات قديمة ومعارف مختلفة. ففي بلاد الشام ومصر كانت الحضارة الهلينistica وريثة التلاقي الحضاري بين اليونان والشرق أيام الإسكندر المقدوني. وفي بلاد فارس كانت الديانة الزرادشتية والحضارة الفارسية القديمة. وفي السند كانت

(١) رئيس جامعة الاتحاد الخاصة



الحضارة الهندية العربية. واتصل المسلمون بالحضارة الصينية عن طريق الحضارة الهندية وببلاد ما وراء النهر والتجارة. وهكذا استوَّت الحضارة الإسلامية الجديدة هذه العلوم والمعارف وولفت منها توليفة عجيبة لم يتهاها مثلها من قبل في التاريخ. ولأول مرة تجتمع حضارة الشرق والغرب ومعارفهم في رباط متقن. وفي ذلك تقول الباحثة خولي^(١): (كان العرب المسلمين أمة جديدة بلا تراث علمي سابق. فقرأوا التراث الفكري للقديماء بعقل مفتوحة بلا خلفيات تعوقهم. ولذلك وقفت الثقافات الإغريقية واللاتينية والهندية والصينية جميعاً بالنسبة لهم على قدم المساواة وكان من نتائج هذه العقلية المتعطشة للمعرفة عند المسلمين أنهم أصبحوا بالفعل المؤسسين الحقيقيين لمفهوم العالمية أو وحدة المعرفة الإنسانية وهي إحدى السمات بالغة الأهمية بالنسبة للعلم الحديث).

وأقبل العرب على نقل العلوم بسرعة عجيبة. يحطمهم على ذلك دينهم الحنيف وتعاليمه السمحنة وتسامحهم مع الأقوام التي حكموها وما تمتلكه من قيم و المعارف. وفي ذلك يقول الباحث كوبى^(٢): (كان المسلمون مفعمين بالحياة أتقياء. وكانت أنساؤ توافقين متحمسين للفكر. وتتطلب الديانة الإسلامية من الأشخاص أن يفهموا القرآن من أجل أنفسهم. لذلك فإن معرفة القراءة والكتابة كانت منتشرة على عكس الكنيسة الرومانية المسيحية التي اعتمدت على فهم الإنجيل بواسطة رؤساء الكنيسة ، وقد ترجم هذا التشديد على القراءة والكتابة إلى الاهتمام بكل الحرف الفكرية بما في ذلك السيمباد). ويقول في مكان آخر: (بدأ العرب باستيعاب وخزن معارف الأمم التي أصبحت تابعة لهم. وأصبحت بغداد المركز الفكري المتقدم لأوروبا وأسيا وإفريقيا. وقد قامت باستضافة المتعلمين من جميع الأتحاء ليقوموا بالتعليم في البلاتطات العربية. وكان ضمن هؤلاء علماء هنودس وأطباء وكتبة. ولأن الهند كانت تتبادل إلى حد ما مع الصين فإن الاتصال بالمعرفة الهندية كان يعني الاتصال بالمعرفة الصينية).

وابتدأ هذا النقل من مدرسة الإسكندرية في منتصف الحكم الأموي مع خالد بن يزيد وتزايد في نهاية هذا العصر مع ابن المقفع وترجماته المختلفة من الفارسية. ولكنه تسارع مع استقرار الدولة العباسية في عهد الخليفة المنصور. وتوسع في العصر الذهبي للخليفة هارون الرشيد الذي استخدم المתרגمين وجلب لهم الكتب من عموريه ونيقية وأرسل الوفود الدبلوماسية لجلبها من بيزنطة. واتصل حركة الترجمة إلى أوجهها

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين : يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٤، ٢٠٠٠ م.

(٢) إبداعات النار : كتاب كوبى ، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٦، ٢٠٠١ م.

في عصر المؤمنون الذي بني (بيت الحكم) وفرغ له أولاد موسى بن شاكر للترجمة والنقل والتأليف. وقام هؤلاء بتشجيع المתרגمين والعلماء. وقد حكى عن إقباله الشديد رؤيته لأرسطو في المنام حتى قبل أنه كان يدفع وزن الكتاب المترجم ذهباً.

ومنذ القرن الثامن الميلادي إلى نهاية القرن الثالث عشر كانت مرحلة التمثيل لهذه العلوم وتأصيلها في الثقافة العربية الإسلامية. واستطاع العلماء العرب المسلمين هضم هذه العلوم والسيطرة عليها وبدء الابتكار فيها جميعها والتفوق على العلوم القديمة. وفي الوقت نفسه كانت أوروبا تعيش العصور الوسطى في ظلام دامس امتد من القرن الخامس الميلادي مع سقوط روما وحتى القرن الثالث عشر. وكانت الحضارة الإسلامية تعيش أزهى عصورها فهي لم تحفظ بعلوم اليونان فحسب - كما يدعى بعض المفكرين في الغرب - وإنما أبدعت علوماً جديدة وزواجت بين العلم اليوناني والقادات من الحضارات الشرقية كالصينية وعلم الحساب من الهند. وكان أكبر إسهاماتها استخدامها للمنهج التجاري في العلوم الذي انتقل منها إلى الغرب مما مكنته من تطوير العلم الحديث.

٤- تأثير المنهج التجاري وخصلاته:

يعطينا تاريخ العلم فكرة واضحة عن تطور المنهج التي اتبعها حتى وصل إلى ما هو عليه الآن. وفي ذلك يقول الفيلسوف كانت (إن فلسفة العلم بدون تاريخه خواء وإن تاريخ العلم بدون فلسفته عماء)^(١). لقد أصبح من المتوقع عليه تقريباً لدى جمهرة المهتمين بتاريخ العلم أن المعرفة والعلوم في الحضارات القديمة كالمصرية والسوبرمية والبابلية والفارسية والهندية والصينية لم تأخذ الطابع العلمي قبل الحضارة اليونانية. وقد عبرت خولي^(٢) عن ذلك بحديثها عن الحضارة الصينية فقالت (كان العلم الصيني يسير في مسار مختلف ومستقل عن مسار الحضاراتين الغربية والערבية. فلم يعرفوا شيئاً عن أرسطو وإفلايدس وبيطليموس. وبالتالي افتقر العلم الصيني إلى المنطق البرهانى وإلى الرياضيات الاستباطية والأصول النظرية التي برر الإغريق فى صياغتها. ولكنها أسمحت برصيد هائل فى العلوم التطبيقية). وعلى الرغم من أن اليونان استفادوا من منجزات هذه الحضارات في العلم والمعرفة وخاصة من الفينيقين في شرق المتوسط ومن المصريين في جنوبه إلا أن أهم إنجاز لهم كان في تقديمهم

(١) بنية الثورات العلمية: توماس كون، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٢، ١٦٨ م.

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين: يعني الخلوي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٠، ٢٦٤ م.



لهذه المعارف والعلوم بشكل منظم، وبنسق محدد. وفي ذلك يقول ريزنك^(١) (إن المنهج العلمي كما هو معروف اليوم لم ينشأ فجأة أو بمحض الصدفة. ففي الغرب دارت مساجلات حول كيفية اكتساب المعرفة ترجع أصولها إلى اليونان القديمة حيث ناقش أفلاطون وأرسطو دور التأمل والملاحظة والاستبطاط والاستقراء في اكتساب المعرفة. وقد رأى أفلاطون أنه من الممكن أن تكتسب معرفة حقيقة فقط عن طريق تأمل صور سرمدية ثابتة وغير فيزيقية. ولما كانت الطبيعة تتغير بانتظام فإن المعرفات التي تكتسبها من خلال الحواس تواصل مسار الجهل وليس المعرفة الأصلية. واعتقد أرسطو على الجانب الآخر أن من الممكن أن تحصل على المعرفة عن طريق ملاحظة العالم الطبيعي مادامت الصور قد تكون كامنة في الطبيعة. وادعى أرسطو أن الاستقراء والاستبطاط يلعبان دوراً مهماً في العلم إذ يمكننا أن نستخدم الاستقراء لننمو التعلميات الكيفية وذلك من خلال ملاحظتنا للطبيعة. ومن الممكن استخدام الاستبطاط لنشق نتائج إضافية من هذه التعلميات أي تفسيرات وتنبؤات. وبينما قدم أفلاطون إسهامات غالية في الأهمية في الفلسفة والسياسة نجد معظم مؤرخي العلم يؤكدون بالفعل على أن أرسطو هو الذي وضع حجر الأساس للمنهج العلمي. إن الأفكار الأرسطية بصدق المعرفة والمنهج ساهمت في تشكيل العصر الذهبي للعلم الهليني).

إذن لقد وضع أرسطو أسس المناهج المستخدمة في العلم وعلى الأخص منهج الاستنتاج والقياس والذي يؤدي إلى الخروج بقضية (نتيجة) من قضيتيين مطروحتين (مقدمتين) فإذا كانت المقدمتان يقينيتين واتبعنا سبيل القياس الأرسطي فلا بد أن تكون النتيجة يقينية. وكذلك فقد وضع أرسطو منهج الاستقراء واستخدم له المصطلح Epagoge وبث معانيه في كتاب (الطبعيق) وحدده بثلاث طرق: الاستقراء التام (الجميع أفراد العينة) والاستقراء الناقص الذي يكتفي بعدد قليل ثم يعم إلى القانون الكلي والاستقراء الجدلية الذي يبدأ من مقدمات ظنية فتكون النتائج احتمالية. وقد استعمل أرسطو هذا المنهج وأوصى قواد تلميذه الاسكندر بجلب عينات من البلدان المفتوحة لاستكمال بحوثه في علم الأحياء. كما أنه أشار إلى أهمية الحواس بوصفها أبواب المعرفة. إلا أن أرسطو شأنه في ذلك شأن اليونان في ذلك العهد كانوا يمجدون النظر العقلي والتفكير التأملي وبحقرون العمل اليدوي والحرفة ويعتبرونها من مهام الرقيق الذي كان منتشرًا في ذلك الوقت. ولذا فعلى الرغم من معرفته بالاستقراء وأهميته إلا أنه لم يمارسه إلا على نطاق محدود بينما انصرف الاهتمام في معظمه إلى

(١) أخلاقيات العلم: ديفيد ريزنك، عالم المعرفة، الكويت، ٣١٦، ٢٠٠٥ م.

لستخدام الاستنتاج ولعل من كطريقة مثلى للوصول إلى المعرفة اليقينية. وقد عبرت خولي عن ذلك (بصفة عامة) فقد اتحسرت المباحث التجريبية وتمركت إنجازات الإغريق العظمى فى العقل النظري والعلوم الاستنباطية أى فى المنطق والرياضيات لأنهم دأبوا على تمجيد النظر وتحقير العمل حتى جاهر أرسطو بأن العبيد مجرد آلات حية لخدمة السادة الأحرار المتفرجين لممارسة فضيلتي التأمل والصداقة. وبذلك فقد كان العلم الإغريقي المقابل الصريح للعلم الصيني^(١).

وفي القرون الوسطى ترجمت أعمال الإغريق إلى العربية فلقي كتاب أرسطو في المنطق ترحيباً في بعض الأوساط. وقد رأى بعض العلماء كالغزالى أن في علم المنطق فائدة ويمكن الاستفادة منه للدفاع عن الدين وعقائده. ولاشك أن كثيراً من الفقهاء أيضاً رأوا فيه وسيلة ناجعة واستخدموه في قياسهم الفقهي. ولذا فقد أصبح قياس أرسطو ومنطقه الاستنتاجي عموماً هو منهج البحث العلمي المعتمد في القرون الوسطى وسي هذا المنطق بالأورغانون أو الأداة. وقد تعزز هذا المنطق في أوروبا بعد أن ترجمت أعمال ابن رشد الشارح الأكبر لأعمال أرسطو إلى اللاتينية. وقد بني عليها القديس توماس الأكويني مدرسته المعروفة التي سميت بالسكلولاتية أو المدرسيةين وهم الذين قدسوا منهج أرسطو وعلومه ورفعوها إلى رتبة القدسية بعد أن فسروها بما يتوافق مع عقائد الدين المسيحي. وبذلك أصبحت علوم أرسطو ومناهجه جزءاً من العقيدة المسيحية. وظل هذا الأمر إلى أن ترجمت الأعمال العربية إلى اللاتينية وبدأ عصر العلم الحديث في أوروبا بكونيكوس وببدأ الصراع بين العلم الحديث والكنيسة.

أما في العالم الإسلامي فقد استخدم منهج أرسطو الاستنتاجي كما ذكرنا في الفكر والمنطق وعلوم الكلام والفقه. ومع ذلك فقد كان هناك من لم يقبل بهذا المنطق كابن تيمية الذي كتب كتابه (نقض المنطق) و (الرد على المنطقيين) وشن حملة شعواء على أرسطو ومنطقه. وكذلك فإن العلم الطبيعي لدى علماء المسلمين بدأ يتطور منهجه التجريبى الذى يقوم على الاستقراء ويتسع فيه ليجري التجارب ويقارن النتائج ويعتمد فيها بشكل لم يكن معهوداً من قبل. وقد ظهر علماء كبار وصل هذا المنهج التجريبى على أيديهم إلى درجة عالية من الرقى مثل الرازي وابن الهيثم والبيروني. وقد أدى هذا إلى تقدم العلم وتحرره من النظريات اليونانية وبذلك يكون العلماء المسلمون قد بذروا بذور العلم الحديث الذى انتقل إلى أوروبا.

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين : يمعنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٤، ٢٠٠٠ م.



ومع انتقال العلوم الإسلامية إلى أوروبا عن طريق الترجمة بدأ العلم الحديث هناك مستقدياً من آخر ما توصل إليه العلماء المسلمين من بحوث. لقد كانت البدايات في إثبات كوبيرنيكوس بأن الشمس وليس الأرض هي مركز الكون متأثراً بنظرية ابن الشاطر الذي ذكرها قبله بثلاثة قرون. وبدأ العلماء في أوروبا يبتعدون عن الآراء المسبقة التي تبنّتها الكنيسة ويعتمدون على العقل وعلى استقراء الطبيعة عن طريق الملاحظة والتجربة. وكان أشهر من نظروا لهذه المناهج ديكارت وبيكون. تقول خولي^(١): (إن العلم الحديث يدين لأنين من كبار الرواد أولهما رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) أبو الفلسفة الحديثة الذي أكد أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس يدرك البديهيات بالحدس أي الإدراك الفوري المباشر ويصل إلى الحقائق اليقينية. (الله لا يخدع أبداً فلتنق في الله وفي العقل ولترفع الوصاية عن الإنسان لينطلق باحثاً عن الحقيقة ومشيداً للعلوم). فقدم ديكارت واحدة من أمضى صور العقلانية. وأما الرائد الثاني لعقلانية القرن السابع عشر فيرتبط اسمه مباشرة بحركة العلم الحديث أنه فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) الذي رفع الوصاية عن الإنسان عن طريق الثقة في الواقع وفي الطبيعة فكان أبي التجريبية الحادة التي افترن بها العلم الحديث في مراحله الأولى). وقد صاغ بيكون كتابه الذي عنونه بالأورغانتون الجديد رداً على أورغانون أرسطو وقال فيه (لقد فقدوا غاية العلوم وهدفها واختاروا طريقاً خطاناً يلتبعهم منهجاً ليس من شأنه أن يكشف جديداً من مبادئ المعرفة ويكتفي باتساق النتائج معاً. فليكف الناس عن التعجب من أن نيار العلوم لا يجري قدماً في طريقه الصحيح. لقد ضللهم منهجه البحث الذي يهجر الخبرة التجريبية و يجعلهم يلغون ويدورون حول أنفسهم في دوائر مفقة بينما المنهج القويم يقودهم من خلال إخراج التجربة إلى سهول تتسع لبداهات المعرفة^(٢)). لقد عرض بيكون في كتابه الرئيس تقدم العلم ١٦٠٥ الذي يعتبر أهم كتابه ما أسماه (إعادة البناء العظيم) لجميع فروع المعرفة الإنسانية. وكانت نقطة الانطلاق عنده أن أسلوب التفكير ذاته قد تردى وأنه كان في أسوأ عهوده. لقد أصابه شر تعاليم المدرسة السكولاستية التقليدية القاتحة باعتماده على النصوص (مثل نص أرسطو) أكثر من اعتماده على التجربة. وقال بأن ذلك قاد إلى جدل عقيم بدلًا من الإبداع وادعى لعلاج ذلك الطريق الصحيح الوحيد لتقدم الفهم وهو المنهج الاستقرائي. ويجب أن نذكر هنا أن بيكون لم يتعرض إلى الدين وقال بأن حفائق

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين: يعني الغولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٠، ٢٦٤ م.

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين : يعني الغولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٠، ٢٦٤ م.

الذين نفع وراء نطاق اختبار العقل ولا طائل من البحث عن حقائق الطبيعة في اللاهوت أو البحث في اللاهوت المقدس عن حقائق الطبيعة.

لقد أدى اتباع هذا المنهج في أوروبا إلى التقدم العلمي المذهل في شئٍ أنواع العلوم. وقد ظهرت بعد ذلك الوضعية على يد أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م) التي مثلت حالة متطرفة من التجريبية. وقد صنف كونت تطور العقل البشري على مراحل ثلاثة هي الغبية الدينية وللفلسفة الميتافيزيقية والمرحلة العلمية الوضعية. وظهرت بعد ذلك نظرية الفزياء الكوانتمية ونظرية النسبية اللتين يصعب توافقهما مع الوضعية. ومنذ عام ١٩٣٢ ظهر كتابان بحاربان الوضعيتان. الأول ظهر في فرنسا ومؤلفه كارل بوير والثاني في فرنسا ومؤلفه غاستون باشلار. لقد اعتنقت بوير في كتابه (مدخل لدراسة التجربة التجريبية) أن التجربة يسبّبها تدبر لظروفها وإيجادها لأن تعميم التجربة ليس إلا توجيه سؤال يراد الإجابة عليه. أي أن الفرضية تسبق التجربة التي تثبت صحتها أو بطلانها.

من هنا نجد أن أهم خصائص التفكير العلمي الحديث هي:

- ١ البدء بتطهير العقل من معلوماته السابقة.
- ٢ الملاحظة الحسية مصدر وحيد للحقائق
- ٣ نزوع العلم الحديث إلى التكميم
- ٤ موضوعية البحث ونزاهة الباحث
- ٥ الاعتقاد مقدماً في مبدأ الحتمية
- ٦ توافر الثقافة الواسعة للعلماء
- ٧ التراكم العلمي
- ٨ عالمية العلم الحديث ونشره.

٣- مراحل تطور المنهج التجريبي لدى المسلمين:

١- مرحلة التقليل:

بدأت حركة التقليل منذ منتصف الخلافة الأموية. وكانت بداياتها مع خالد بن يزيد بن معاوية ت ٨٥ هجرية ولكنها لم تتوسع إلا في العصر العباسي وخاصة خلال خلافتي الرشيد والمأمون. لقد أسهم المترجمون في تكوين المصطلح العلمي والفلسفى الذي لا يزال بعضه يستخدم إلى الآن. وكانت الترجمة في بادئ الأمر تتم من اللغة الأصلية إلى السريانية ومنها إلى العربية ثم أصبحت بعد ذلك تتم من اللغة الأصلية إلى العربية مباشرة. وكان المترجمون على نوعين السريان والمسلمون. فكانت أغلب أعمال السريان من اليونانية أو السريانية. أما المسلمين فترجموا مباشرةً من الفارسية والهنديّة إلى العربية. ومن أبرز هؤلاء المترجمين في مجال الترجمة العلمية ما سرجويه



ويسمى أيضاً ماسرجيس وقد نقل موسوعة طيبة يونانية تسمى الكناش وأبو يحيى البطريق الذي ترجم أربع مقالات في علم النجوم لبطليموس وكتاب النفس والحيوان لأرسسطو. وأل بختيشون ومنهم جورجيس بن جبريل الذين ترجموا الكتب الطبيعية وأل حنين وأشهرهم حنين بن إسحاق الذي ترجم سبعة من كتب أبوقراط ومعظم أعمال جالينوس الطبية وأل فرة وألبرز هم ثابت بن فرة وقد ترجم سبعة من كتب أبولينوس الثانية في المخروطات ونقل كتاب جغرافية المعمور وصفة الأرض لبطليموس وقسطا بن لوقا البعلبكي الذي نقل كتاباً كثيرة من أهمها كتاب الحيل وكتاب أوطولوس ومحمد بن إبراهيم الفزاري الذي ترجم أهم كتب الفلك من اللغة السنسكريتية. وبذلك فقد ترجمت معظم المؤلفات المشهورة مع نهاية القرن الثالث الهجري. لقد كانت الترجمة هي الخطوة الأولى والهامа في تسييد الصرح العلمي الذي بناه العرب في العصور الوسطى.

٢.٣ مرحلة الابناء والابتكار :

وبعد أن تمت عملية النقل واستقرت أحوال الدولة العباسية اقتصادياً واجتماعياً وعسكرياً بز علماء ومفكرون استوعباً هذه العلوم ثم قاموا بالتأليف فيها بعد أن أعملوا فيها أفكارهم وأجهذاتهم. وصارت لهم طرقة خاصة التي اعتمدت على الاستقراء المبني على الملاحظة والتجربة واعتبروها هي الأساس وخاصة في العلوم الطبيعية ولم يتورعوا عن تبيان أخطاء من سبقهم. وقد كان لأسلوب الجرح والتعديل الذي اتبعه علماء الحديث في وقت أبكر في تدقيق الحديث وتمييز الصحيح من الموضوع أثر كبير في توجيه منهج المسلمين في البحث العلمي. لذا نجد أن علماء المسلمين جعلوا البرهان دليلاً لهم في شتى ميادين المعرفة. يقول جابر بن حيان ٢٠٠ هجرية (إن واجب المشتغل في الكيمياء هو العمل وإجراء التجربة وإن المعرفة لا تحصل إلا بها). ويقول أيضاً (ويجب أن نعلم أننا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناها فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه بعد أن امتحناه وجريناه. فما صح عندنا بالمشاهدة الحسية أوردناه وما بطل رضناه). ولعل أبرزهم في ذلك الحسن بن الهيثم ١٠٢٩م الذي يقول في مقدمة كتابة (المناظر) (يبدأ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزيئات ويلتفت ما يخص البصر في حال الإبصار وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه في كيفية الإحساس ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والتدريب مع انتقال المقدمات والتحفظ في الغلط في النتائج^(١)). وعندما اجتاح الطاعون أوروباً في منتصف القرن الرابع عشر الميلادي

(١) في تراثنا العربي الإسلامي : توفيق الطويل، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥ م .

عده أطباؤها قضاء من الله لا يرد بينما تحدث ابن الخطيب الغرناطى فى رسالته (مقنعة السائل عن المرض الهايل) عن العدوى فيقول (فإن قيل كيف نسلم بعدوى المرض وقد ورد في الشرع بنفي ذلك؟ فقلت لقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والمشاهدة والأخبار المتوترة وهذه مواد البرهان). وأما الطبيب أبو بكر الرازى فيتمثل هذه الاتجاه خير تمثيل وينسب إليه كتاب بعنوان (التجارب) لا يزال محفوظا فيه جمل من تجاربه في الطب السريري جمعها أحد تلاميذه. وعزم استخدامه التجربة وأخذ عينة شاهد يقول مرحبا (لم تكن التجربة عنده مرتبطة مباشرة مبنية على الصدفة والاتفاق كما كان حالها عند اليونان بل لقد كانت تجربة موجهة مدروسة إذ كان يقسم مرضاه مجموعتين أو أكثر يعالج إحداها بنوع من العلاج ويتوقف عن علاج الأخرى ثم يراقب الأثر والنتيجة في أفراد كل من المجموعتين ليصل إلى الحكم السديد في قيمة العلاج^(١). ومن تجاربه أنه كان يجرب على الحيوان فيقوز (كما أن الرازى أجرى التجارب على الحيوانات وعلى القردة خاصة لشدة شبهها بالإنسان فكان يجري القردة الزئبق ويخبر تأثير الأدوية فيها ويسجل جميع ما يشاهده بل لقد كان يجرب على نفسه ليرى ما يكون من أمر الدواء الذي يستعمله لعلاج مرض أصحابه). ويروى عنه أنه عندما استشاره عضد الدولة في بناء المشفى اخترع طريقة مبتكرة تمثل منهجه للتحقق من جودة الهواء وصلاح الموقع. فكان يعلق اللحوم في أنحاء مختلفة من بغداد في وقت واحد فأبىها اسرع إليه العفن اجتنب مكانه واختار المكان الذي تتأخر فيه عوارض الفساد. وأما ابن النفيس فيقول في مقدمته لكتاب (شرح قانون ابن سينا) (أما منافع الأعضاء فإنما يعتمد في تعريفها على ما يقتضيه النظر المحقق والبحث المستقيم. ولا علينا أوفق ذلك الرأى أم خالقه). وكان رشيد الدين الصوري ١٢٤١ م صاحب كتاب الأدوية يدرس النباتات في منابتها بل يستصعب معه إلى لبنان وسوريا مصورا يحمل أصباغا مختلفة. فإذا شاهد النباتات في منابتها حقها واطلع المصور عليها لينقلها بألوانها ومقادير ورقها وأغصانها وأصولها ويعصورها كما تبدو في الواقع^(٢).

٢-٣ مرحلة انتقال العلوم إلى أوروبة :

مع احتكاك العرب المسلمين بأوروبة أثناء الحروب الصليبية وعلى الأخص في الأندلس وصقلية بدأت عملية نقل العلوم والمعارف الإسلامية إلى الغرب. وقد تم هذا النقل من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية وأحيانا إلى اللغة العبرية ومنه إلى اللاتينية.

(١) المرجع في تاريخ العلوم عند العرب: محمد عبد الرحمن مرحبا، دار الفيحة، بيروت ١٩٧٨ م.

(٢) في تراثنا العربي الإسلامي : توقف الطويل، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥ م.



ولم يبدأ النقل والترجمة من اليونانية إلى اللاتينية إلا في وقت متأخر. وقد أدرك الأوروبيون الذين كانوا يعيشون عصر الظلمات ما في هذه المعرفة من قيم وفي ذلك يقول هاف (كان ابن ماجه وابن ميمون وابن رشد أهميّتهم بالنسبة للغرب أكثر مما كانت لهم للحضارة العربية الإسلامية فقد اضطهد ابن ميمون وابن رشد ومات ابن ماجه مسموماً^(١)). وقد شهدت أوروبا في القرن الثاني عشر والثالث عشر نمواً اقتصادياً واجتماعياً وديموغرافياً. وشهدت مدنها نمواً مضطرباً بسبب صعود الطبقة الوسطى البورجوازية وتقهقر عصر الإقطاع. وكانت المعرفة في القرون الوسطى محصورة في الأديرة التي اقتصر فيها التعليم على الأساليب وعلم اللاهوت. ومع هذا التغيير بدأت العلوم تنتقل من الأديرة إلى المدن وتأسست الجامعات. ومع أن الأكاديميين في هذه الجامعات كانوا لا يزالون ضعفاء في مواجهة المعاشرة الكنسية إلا أنهم بدأوا بدراسة النصوص المترجمة حديثاً من العربية واليونانية. وقام الموسوعيون بجمع المعلومات في موسوعات والمدرسيون بمناقشة المعرفة في سياق الإنجيل والتوراة والتجريبيون باختبار هذه المعرفة الجديدة^(٢). وقبل القرن الثاني عشر كانت الترجمة محصورة في أفراد قلائل مثل جيربرت أوريلاك الذي عرف فيما بعد باسم البابا سلفستر الثاني. وقسطنطين الأفريقي ت ١٠٠٢ م الذي قضى فترة في البالبواة وكان ملماً بالتراث العربي من إسبانية وسافر في شمال إفريقيا والشرق العربي ولكنه أصبح غير مرغوب به في تونس. ثم سقطت بالرمي في صقلية عام ١٠٧٢. وفي عام ١٢٤١ م تأسست جامعة نابولي وجلب علماء مسلمون إليها لترجمة المؤلفات العربية إلى اللاتينية. وبعد سقوط قرطبة مباشرة عام ١١٢٠ م قام رئيس الأساقفة ريموند بتأسيس مركز للترجمة في بلاطه. وأتى إلى هذه المدرسة علماء بارزون أمثال روبرت الشستري وأديلار البائي وجيرار الكريميوني وميخائيل السكتلندي. ولعل جيرار الكريميوني كان أكثرهم إنتاجاً وشهرة في الغرب. فقد ترجم حوالي ٨٧ كتاباً من العربية والإغريقية. وقد اصططع العديد من الأسماء العربية باللاتينية مثل أفسينا (ابن سينا) وأفيروس (ابن رشد) والهازن (الخازن) و الباتينس (الباتاني). وقد وضع دانتي في عمله (الكوميديا الإلهية) الذي كتبه في العقد الأول من القرن الرابع عشر ابن رشد وابن سينا مع الوثنيين الفضلاء .

(١) فجر العلم الحديث ج ٢ + ١ : توبى هاف، عالم المعرفة، الكويت، ٢١٩٩+٢٢٠٠ م.

(٢) ليداعات النار : كتاب كوفي ، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٦١ م.



٤- مراحل التقهقر والانكماش:

شهد العالم الإسلامي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر تقهيراً في شتى المجالات. لقد أدت الحروب الطويلة كالغزو المغولي والحروب الصليبية في المشرق وحروب الاسترداد في المغرب إلى إنهاء قواه وتدمير مراكز الحضارة فيه وتوجيه إمكاناته المادية والبشرية إلى مقاومة هذه الاجتياحات. وكان رد الفعل على هذا الغزو والحروب هو ضعف النقاء بالنفس وارتباك الناس إلى الإيمان الغبي وأذياد التعصب والانقسامات المذهبية والطائفية والجمود العقائدي والتضييق على حرية الفكر. وقد تجلّى هذا في تحريم الفلسفة وإبطاله الفلسفية والعلماء ، وفي هذا يقول هاف: (مع أن كتاب ابن رشد كان معروفاً في الشرق فإن وجهة نظره كانت غريبة على أولئك الذين اعتبروا أنه لم يقل شيئاً. ومن المفارقات أن مؤلفاته قدرت كثيراً في الغرب وبخاصة شرحه وتعليقاته على أرسسطو)^(١)). وكذلك الأمر بالنسبة لكتير من العلماء وال فلاسفة ومنهم ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع الذي لم ينتبه إليه العلماء المسلمون حتى جاء من الغرب من يظهر أفكاره ويعطيها ما تستحقه من التقدير .

٥- أسباب التقدم العلمي لدى المسلمين :

ربما يبرز السؤال ما هي الأسباب التي وفرت وراء التقدم العلمي للمسلمين؟ لقد كان أولى هذه الأسباب هو أن الدعوة الإسلامية الجديدة كانت تحض على العلم، وال Shawahid على ذلك كثيرة في الكتب والسنن. ولامجل هنا لحصرها أو تعدادها. ففي القرآن قوله تعالى (إِنَّمَا يُخْشَى اللَّهُ مِنْ عَبْدِهِ لَعْنَاء) (سورة فاطر الآية ٢٨) وفي آية أخرى (فَلَمْ يَسْتَوِ لَنْنَ يَعْلَمُونَ وَلَنْنَ لَا يَعْلَمُونَ) (سورة الزمر الآية ٩). وفي آية أخرى (إِرْفَاعُ اللَّهِ لِنَنَ أَمْنَأُوا وَلَنْنَ لَوْتُوا لَعْمَ مِنْكُمْ بِرْجَلٍ) (سورة المجلدة الآية ١١). وفي حلويت النبي وسيرته تأكيد على هذا الاهتمام بالعلم لأن الله كل يريد بناء حضارة وتسيد دولة. فقد جعل الرسول الكريم قيادة لسرى المشركون يوم بدر تعليم كل واحد منهم لعدد من الصبية لقراءة والكتابة. وهذه أول محلولة لمحوية جماعية لأنزل تعانى منها إلى اليوم. وللرسول الكريم أحاديث كثيرة تجعل العلم بمثابة العبادة (منهومان لا يشبعان طالب علم وطالب مال). (طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة). وأيضاً (اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد). ونجد في القرآن الكريم آيات تشير إلى وجوب الإيمان عن طريق التصديق بما جاء في القرآن وخاصة ما يتعلق بالإلهيات والميتافيزيقيّة وهي التي يقصر عنها العقل وتقع خارج مجال الحس. يقول تعالى: «أَمَّنِ الرِّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ أَمْنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكَنْتَهُ وَرَسُولَهُ لَا نَفِرَقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطْعَنْنَا غَرَائِكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمُصِيرُ» (سورة

(١) فجر العلم الحديث جزء ١ + ٢ : توبى هاف، عالم المعرفة، الكويت، ٢١٩٧، ٢٢٠ م.



البقرة الآية ٢٨٥). وفي آيات أخرى يحضر المؤمنين على النظر في الطبيعة والتفكير فيها واستقرارها للإهتماء إلى الخالق «إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهر لآيات لَوْاتِي الْأَنْبَاب» (سورة آل عمران الآية ١٩٠). ويقول في آية أخرى: «فَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَيَّلِ كَيْفَ خَلَقْتَ {١٧} وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رَفَعْتَ {١٨} وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نَصَبْتَ {١٩} وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سَطَحْتَ {٢٠} فَذَكَرَ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ {٢١}» (سورة العنكبوت الآيات ١٦ - ٢١). وبهذا يكون تشجيعه المسلمين على استقراء الطبيعة واستخلاء ما فيها من أسرار قد زرع أنس المذهب الاستقرائي الذي لم يكن موجوداً بهذا الشكل المتقدم لدى الأمم السابقة والذي كان من أهم إنجازات العلم في الإسلام.

ومن هذه الأسباب أيضاً أن الإسلام الذي حرص على التفكير واستخدام العقل للوصول إلى حقيقة الكون وفهم أسرار الحياة لم يجعل ذلك لأسباب ذهنية صرفة وإنما وجه ذلك لخدمة الناس ومنعهم في دينهم ودنياهם. قال تعالى: «وَابْتَغُ فِيمَا أَنْتَكُ اللَّهُ الدَّارُ الْآخِرَةُ وَلَا تَنْسِ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (سورة القصص الآية ٧٦). وجاء في الحديث الشريف: (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لأخرتك كأنك تموت غداً). وفي الدعاء المأثور: (اللهم علمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علمتنا وزدنا اللهم علماً). وفي الحديث الشريف أيضاً: (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له). وعلى الرغم من أن العيددين في الشرق والغرب اتهما حجة الإسلام الغزالي بدعائه للفلسفة والتفكير العقلي إلا أنه في الحقيقة فرق بين العلوم الدينية النافعة والفلسفة وعلى الأخص الإلهيات. ودعا إلى الاستفادة من علوم الأئمين الدينية حتى علم المنطق رأى فيه فائدة ومنفعة للمسلمين من أجل القباب الفقهية والدفاع عن معتقداتهم. وكذلك فقد خلق الإسلام حاجات جديدة للناس كان لابد من تطوير العلوم من أجل تلبيتها. فالحساب وعلم الجبر كلها ضروريات لنظام الميراث وعلم الفلك كلها لسلبية لمعرفة مواعيد الصوم والصلوة والحج. ول八卦ية أيضاً تأثير في الأسفار ولحج ولعمره إلى بيت الله الحرام، وكانت هذه الحاجات الدينية سبباً في تطوير هذه العلوم. يقول ماكليش: (كل هنف لخوارزمي من كتاب الجبر تمكّن لطيفين من حل مسئللة معقدة مثل حساب توزيع الإرث على مستحقيه وفقاً للشريعة الإسلامية التي قيّمت الموصي في التصرف بثماره لزوجته وأولاده وبناته وبخواته وبناء بخواته وبينات الأخوة والأخوات وفق نسب معينة حسب درجة القرابة من المورث. ولكنه ليضأجلوز هذه لشوؤن الدينية ذلك أنه كان مهمّاً بالتوحدي لنظرية للجبر باعتباره علم لمعدلات) (١).

(١) العدد: جون ماكليش، عالم المعرفة، الكويت، ٢٥١، ١٩٩٩ م.

ولعل لتساع رقعة الدولة الإسلامية وربطها بالحضارات الشرقية كلصينية والهندية والفارسية مع
الحضارات العربية كالبيزنطية والرومانية والقوطية كلها عملاً ثالثاً في تهم العلم لدى المسلمين. وقد حض
الإسلام على الاختلاط والتواصل والتحلور بين الأمم والشعوب. فقبل تعلق «بِيَا لَهُمَا لَهُنَا مَا خَلَقْلَمَنْ

نَكْرَ وَلَئِنْ وَجَعْتُكُمْ شَعْبَا وَقَبْلَ لَعْنَرُفُوا إِنْ كَرْمَكُمْ عَذَّلَهُ لَقَلْكَمْ» (سورة الحجرات الآية ١٣). كما
أنه دعا إلى طلب المعرفة من كافة مصادرها كما فعل رسوله عندما أخذ بكرة الخندق من سلمان
الفارسي وكما يقول الحديث الشريف: (الحكمة ضلة لمؤمن ليما وجدها فهو أحق بها). وقد دعا
رسول الكريم إلى طلب العلم ولو كان في الصين. وهذا يعني أنه لا يوجد أي مانع من الأخذ بعلوم
الآخرين كما أنه لا توجد لدى الصينيين علوم شرعية مما يعني أنه كان يقصد بالعلم هنا كل العلوم التي تقد
المسلمين في نيلهم وتربيتهم قوة ومنعة. لقد كان العلم اليوناني يتصفه بالمنهج الاستقرائي على الرغم من انتها
نجد بعضاً من ملامحه في كلام أرسطو عن الطبيعيات. ولكن هذا المنهج كان يقوم على الملاحظة
الحسية فقط مع إهمال التجريب. وكان هذا الإحقاق اليوناني للعمل اليدوي الذي كان من اختصاص العبيد
وتقديرهم للتفكير النظري لل مجرد. لما الحضارات الشرقية فقد جلبت كثيراً من الاختراعات والابتكارات
التجريبية كما هو حل لحساب ونظرية الأعداد من الهند والورق والطباعة والوصلة والخزاع للبرود من
الصين. وقد جمع المسلمون بين هذين المنهجين فكان لهم منهجهم الخاص الذي يشجع على الاستقراء
والتجربة ضمن المنهج العلمي. وفي ذلك يقول كارل مينتير (كانت بغداد وقراطية الخلافتين لموريستان
المشرقة والمغاربية موضوعين طرفين لنظام عالمي يمتد إلى عدة قارات. ومن بينهما تافق لتيلر
الحضاري عبر كل فنون الموصولة بلغة عربية واحدة. كان تجاه لتيلر من الشرق إلى الغرب. فالشرق
إذا تبلغا بأسلوب لمجل هو لم Merrill ولغرب هو مستقبل^(١)). وتقول خولي (صفة علمة لحضرت
المباحث التجريبية وتمركزت نجزات الإغريق في لعل نظري وهي لعلوم الاستabilية أي في لمنطق
والرياضيات لأنهم دأبوا على تمجيد النظر وتحقيق العمل حتى جاهر زسطو بأن العيد مجرد آلات حية
لخدمة سدة الآخرين لمنقرغين لممارسة فضليتي التأمل والصدقـة. لقد كان لعلم الإغريقي لمـقبل
لصرح لعلم المصـنى^(٢).

ومن الأسباب الأخرى تشجيع لخلافاء على الترجمة وإقتساء الكتب لضخامة. قد لُسِّن المأمون بيت الحكم وأُوكِلَ لدرايته لأبناء موسى وأجزُل العطاء للمترجمين. وكل عدد من لخلافاء ييلانوْن لـأبراهيم بالكتب من لبيزنطيين. وقد ساد على هذا توفر مناخ من ل حرية الفكرية وجود جو من التسامح.

٥- أسباب تراجع العلم لدى المسلمين:

بــي العالم الإسلامي مركز الإشعاع الحضاري في شــتى ضروب المعرفة من القرن الثــامن إلى القرن الثالث عشر الميلادي . ولكنه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر

(١) العدد : جون ماكليلش، عالم المعرفة، الكويت، ٢٥١، ١٩٩٩ م .

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين: يمني الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٤، ٢٠٠٠ م.



عاش حروباً مدمراً واجتياحات أنته في الوقت نفسه من الغرب والشرق. فمن الشرق أنت حجاف المغول مدمرة الزرع والضرع ومخربة للبلاد والعباد. وعندما استولى المغول على بغداد أهلكوا من كان فيها. كما نمروا المكتبات وألقو بالكتب في نهر دجلة حتى قيل بأنه جرى أسود لأيام عدة. وفي ذلك يقول كوفي (حطم لقزو المغولي لمدن العرب الكبرى ونمر المكتبات والمخطوطات والمدارس. وأصبحت مهمة العرب هي بفدا ما يمكن بفدا دون أن يطورو أي حيد. وفي العلم ١٢٦٠ اتحطم نظرة المغول الذين لا يفهون بعد هزيمة أحد جنرائهم. ولتهى حصر من لرعب والإرهاب. غير أنه بحلول هذا الوقت كان الظالم لتلميذ أحقر بالفكر العربي. وكان العرب مثل بقى الأمم التي سبقتهم قد لفظهم الأسور لعنة وحقيقة. وكانت معرفتهم قد حفظت ثم عبرت إلى الغرب^(١)). ومن العرب أنت الحجاف الصليبي يقودها هوس ديني ورغبة في الاستيلاء على الشرق ومكتباته. ونمر هؤلاء لقسى عند الاستيلاء عليها حتى جرت الماء في شوارعها إلى الركب. ولسررت لحروب الصليبية على مدى قرنين من الزمان. ولستمنت فيها طلاقت علم الإسلامي الأقصصية والبشرية. كما أن هذه لحروب كانت بالنسبة لأوروبا بمثابة حجر لنافت عليه العلوم والمعرفة والقتل والتلفات ولتفاوت بشكل علم. وعندما تطلب علم الإسلامي أنيرا على هذين الاحتياحين كل في حالة ينبهك بينما بدلت لغوية في القسم. وفي غرب العلم الإسلامي كانت لحروب والمعركة مستمرة بين الفرنجة والأسبان وبين العرب فيما دعي بحروب الاسترداد. وهكذا سقطت بارمو في صقلية عام ٩٧٠ م ويتبعها طليطلة ثم قرطبة وشسلية.

ومن الأسباب الأخرى لصرف الناس عن العلوم العقلية والدنيوية علماء إلى العلوم الشرعية واللغوية. ولقد كان هناك منذ البداية فصل بين العلوم الشرعية واللغوية وبين العلوم الدنيوية. ومع الزمان ترسخ هذا الفصل وأصبح تعلم العلم يعني الاعتناء بالعلوم الدينية كالتفاسير والحديث والفقه وعلم الكلام والتصوف التي كان تعلمها فرض عن وباطل العلوم اللغوية كالشعر والنشير والنحو بينما نظر إلى العلوم الدنيوية على أنها فرض كفالة بما قام به البعض سقط عن الباقين. ناهيك عن الفلسفه التي حررت وحضر تعلمها إلا لقلة من الناس وبشكل سري وقد بقيت هذه التفرقة بين العلوم سلطة خالل عصور الانحطاط حتى قوم نبليون إلى مصر وإدخله للعلوم الحديثة معه. وقد تتبه لن خلون إلى هذا الأمر وهو الذي تأسى متاخرًا بعض الشيء وفي حصر الانحطاط قلل في المقدمة: (وكذلك بلقا لهذا العهد أن هذه العلوم لفسيفة ببلاد الفرنجة من أرض روما وما إليها من لعوة لشمالية نافقة الأسواق وأن رسومها هناك متبدلة ومجلس تعليمها متعددة ودوليناها جلعة متوفرة وطلبتها متکثرة والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختبر)^(٢).

(١) إبداعات النار : كتاب كوفي ، عالم المعرفة ، الكويت ، ٢٠٠١ ، ٢٦٦ م.

(٢) المقدمة : ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٨ م.

ومما زال لطين بلة هو أن العلوم في القرون الوسطى كلها كانت مرتبطة بالفلسفة. وكان العلماء في القرون الوسطى موسعين وإن تميز بعضهم بعلم دون الآخر كمeyer بن سينا في الفلسفة والطب ولرازي في الطب والكماء والخوارزمي في البراهين وإن الهيثم في الفيزياء. وقد سبب الخوض في الفلسفة وبخاصة في المنطق والإلحاد إلى ظهور فرق وتيارات عديدة. ولدى هذا إلى تاحر المسلمين وقتلهم مما سبب في ضعفهم لعلم الغزو لخارجي. وقد نصدى لفقيه ورجل الدين الفلسفية وتبعهم على ذلك لعلمة من تلك حتى قبل (من تلمس قد ترنق). وجاء كتاب لغزلي (نهافت الفلسفه) ليغير عن هذا التغور من الفلسفه ونثيرهم على الدين. ولحق أن لغزلي نفسه لم يكن ضد العلوم جميعها فقد هاجم الفلسفه التي تنظر للدين والألوهية بينما رأى في العلوم الدنيوية فلذة. وحتى علم المنطق لأرسقو قد رأى فيه (معيلاً للنظر والاعتبار وميزاناً للبحث والإشكال وصفلاً للذهن وشاحداً لقوة الفكر والعقل فيكون بالنسبة لأفلة لغقول كل عروض بالنسبة للشعر والنحو بالإضافة للإعراب. فكل نظر لا يتنبئ بهذا لم يزن فهو فلسد لغير).

ولى جانب هذه العوامل كانت هناك مؤثرات أخرى ثقافية ولجتماعية. ومنها تراجع لحربيات لفريية. وقد رأينا ذلك يبدأ في لآخر عصر المأمون وعهد لمعتصم والمتوكل مع مشكلة رأي المعتزلة بخلق القرآن ومحنة ابن حنبل. ول ايضاً في محكمة المتصوف لحلحاج وصلبه نتيجة لارائه. وفي محكمة ابن رشد في المغرب وحرق كتبه. وفي قل المفكير لصوفي لسهروردی صاحب نظرية الأنوار في حلب. وفي قل محي الدين بن عربي وغيره. وقد تراجعت هذه لحربيات مع زيد الضغوط لخارجية على بلا المسلمين وضعف تقديرهم بأفدهم وظهور طبقة من الحكم العسكريين الذين اعتمدوا على قوة السلاح مثل لمماليك والعثمانيين. وشاركت نزعه لتصوف التي كانت في كثير من الأحيان ردة فعل على ظالم الاجتماعي والفسد السياسي والاقتصادي مما شجع على الازد والاعتراف عن الدنيا إلى الآخرة والإيمان بالعنفيات وتعريب لعقل. وفي ذلك يقول هافت: (لم تكن مشكلة دخلية ولا عملية ولكنها كانت سوسنولوجية وثقافية. إنها سقطت بمؤسسست. وطالما تطبق الأمر بطبع قبته يجب أن يعتقد الأفراد على لعقل وأن ينظر إلى لعلم على أنه كل معقول منسق فضلاً عن مستويات مختلفة من لقصور العلمي والمشاركة كما يجب أن يكون لحوار ميسراً. هذه بالضبط كانت نقطة ضعف في لحضره لغربية الإسلامية التي حللت دون بحسب لعلم الحديث^(١)).

٦- خلاصة:

وخلاصة القول فإن الحضارة الإسلامية استوعبت خلاصة المعارف القديمة في الشرق والغرب. وتلاقت على أرضها شتى الحضارات فتفاوتت مع بعضها في جو من التسامح والحرية الفكرية والإقبال على العلم. وقد استطاع علماء المسلمين أن يهضموا

(١) فجر العلم الحديث جزء ٢ + : توبي هاف، عالم المعرفة، الكويت، ٢١٩٤+٢٢٠، ١٩٩٧ م.



هذه العلوم وأن يمحصوا ما ورد فيها من عيوب وأن يطوروها وأن يبتكرروا لأنفسهم بحوثاً ونظريات وعلوماً جديدة. وقد اعتمدوا في ذلك على المنهج العلمي التجريبي الذي طبقوه في علمهم فكان رائدتهم التحقق والتدقيق والتزاهة والموضوعية حتى لقد استحقوا بحق أن يكونوا بلقرون عدة سادة العلم. وحتى عندما نقلت علومهم ومعرفتهم إلى الغرب فإنها ظلت قروناً عديدة تدرس في جامعاته كانوا بحق بناة العلم الحديث الذي برع في الغرب.

المراجع :

- ١- إيداعات النار: كاب كوبى، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٦، ٢٠٠١ م.
 - ٢- أخلاقيات العلم : ديفيد ريزينك، عالم المعرفة، الكويت، ٣١٦، ٢٠٠٥ م.
 - ٣- بنية التراثات العلمية : توماس كون، عالم المعرفة، الكويت، ١٦٨، ١٩٩٢ م.
 - ٤- العدد: جون ماكليش، عالم المعرفة، الكويت، ٢٥١، ١٩٩٩ م.
 - ٥- العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية : دونالد هيل، عالم المعرفة، الكويت، ٣٠٥، ٢٠٠٤ م.
 - ٦- فجر العلم الحديث جزء ٢ + ١ : توبى هاف، عالم المعرفة، الكويت، ٢١٩+٢٢٠، ١٩٩٧ م.
 - ٧- فلسفة العلم في القرن العشرين : يبني الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٦٤، ٢٠٠٠ م.
 - ٨- في تراثنا العربي الإسلامي : توفيق الطويل، عالم المعرفة، الكويت، ٨٧، ١٩٨٥ م.
 - ٩- ما هو العلم؟: آلان شالمرز، وزارة الثقافة، سوريا ١٩٩٧ م.
 - ١٠- المرجع في تاريخ العلوم عند العرب : محمد عبد الرحمن مرحبا، دار الفيحاء، بيروت ١٩٧٨ م.
 - ١١- المقدمة: ابن خلدون، دار القلم، بيروت ، ١٩٧٨ م.
- مقدمة في تاريخ الفكر العلمي في الإسلام: أحمد سعيدان، عالم المعرفة، الكويت، ١٣١، ١٩٨٨ م.

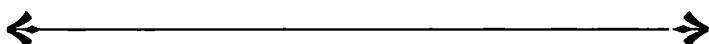


البلاغة والفن



السياق عند البلاعرين ملامحه وتطبيقاته

أ. مسعود بودوحة^(١)



مقدمة

يتناول المقال معالم نظرية السياق عند البلاعرين، هذا السياق يتجلّى في مفهوم المقام الذي أولاًه البلاعرين ما أولوه من عناية واهتمام. المقام عندهم يتضمن عناصر شتى أهمها الخطاب وظرفاه (المتكلّم والمستمع) وما يكتنفه من ظروف وملابسات، وقد أدى بهم بحث السياق إلى الخوض في قضايا أخرى كانسجام النص وتماسك عناصره. ثم أتبعنا ذلك بالحديث عن تطبيقات السياق في نظرية النظم وعلمي المعاني والبيان.

في بداية هذا المبحث، يجدر بنا أن نتأمل العلاقة بين البلاغة والدلالة من خلال كتابات البلاعرين، وأول ما يطالعنا من ذلك ما نقله «الجاحظ» عن «العتابي» من أن: «كل من أفهمك حاجته فهو بلغ»^(٢)، أي أن الأصل في ذلك هو القدرة على الإبلاغ وإ يصل الدلالة.

(١) جامعة سطيف – الجزائر.

(٢) البيان والتبيين، الجاحظ أبو عمرو عثمان بن بحر، تحقيق على أبو ملجم، دار ومكتبة الهلال – بيروت – ط١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م، ج١، ص١٤٨.



ولكن «الجاحظ» – لأمر ما – لا يلبث أن يعقب على قول «العتابي» في صورة المفسر لقصده الشارح لما يعنيه، فقال: «... وإنما عنى العتابي إفهامك العرب حاجتك على مجرى كلام العرب الفصحاء»^(١)، أي أن أمر تبليغ الدلالة ليس مطلقاً أو ممكناً كيما اتفق، ولكن له طرائق يجب أن تتفق مع سنت العرب الفصحاء ومجاري كلامهم. والقيد الذي ذكره «الجاحظ» هنا لكلام البليغ نجده عند «أبي هلال العسكري» تقريباً بالحسن، عند تعقيبه على كلام «العتابي» نفسه، فيقول: «قال العتابي: كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، وإنما عنى: إن أفهمك حاجته بالألفاظ الحسنة، والعبارة النيرة فهو بليغ»^(٢)، وبذلك يشير «ال العسكري» إلى الجانب الجمالي، وأنه لا يمكن فصله عن جانب الدلالة في البلاغة العربية، ومنذ بداية كتابه نجده يعرف البلاغة بأنها «كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن»^(٣)، فجمع بين الجانب الدلالي والجانب الجمالي، ذلك أن الكلام إذا كانت عبارته رثة ومعرضه خلقاً، لم يسم بليغاً، وإن كان مفهوم المعنى مكتوف المغزى^(٤).

وظاهر ما يفهم من جملة «العتابي» في تعریف البلاغة – وقد حذر منه الجاحظ والعسكري – يبيّن أن هناك من ناصره فاكتفى من البلاغة بجانب الدلالة والمعنى، ولكن هذا الرأي ضعيف السند – برأي الجاحظ – لأن «من رعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللکنة والخطأ والصواب والإلحاد والإبانة والملعون والمغرب، كله سواء»^(٥).

وهكذا استقر مفهوم البلاغة بعد ذلك على أنها «الاختيار الأفضل للمعطيات اللغوية من جانب المستعمل للغة، بالنظر إلى الإمكانيات الlanاهائية التي تتتحقق اللغة في جميع مستوياتها، الصوتي والمعجمي والصرفي والتراكبي»^(٦).

ومن هنا كان من الأدوات الالزامية للبليغ التوسيع في معرفة العربية ووجود الاستعمال لها والعلم بفاخر الألفاظ وساقطها ومتغيرها وربتها، ومعرفة المقامات وما يصلح في كل واحد من

(١) المرجع نفسه، ج ٠٠١، ص ١٤٨.

(٢) كتاب الصناعتين، العسكري أبو هلال،.. تحقيق محمد علي الباجوبي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية - حسیدا، بيروت - ١٤٦٦هـ - ١٩٨٦م، ص ١١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٥) البيان والتبيين، الجاحظ، ج ٠٠١، ص ١٤٨.

(٦) التحليل العلمي التصور بين علم الأسلوب وعلم الدلالة والبلاغة العربية، عبد الرحمن حاج صالح، مجلة المبرز، المدرسة العليا للأساتذة - الجزائر -، عد ٦٠، ج ٠٠١، جويلية ١٩٩٦م.



الكلام^(١)، فلا يكفي التوسع في معرفة العربية وحده دون الإمام بوجوه الاستعمال لها، ولا يعني العلم بالألفاظ متخيرها ورديئها، إن لم ينصرف إليه معرفة المقامات وما يصلح في كل واحد منها من الكلام... وهذا هو لب البلاغة الذي عبر عنه البلاغيون بعد ذلك بقولهم (كل مقام مقال). ولا شك أن المقام يقصد به كل ما يحيط بالموقف الكلامي من ظروف وملابسات، وهو ما عرف الآن بـ «سياق الحال» لدى الغربيين، يقول تمام حسان: «وحين قال البلاغيون لكل مقام مقال، ولكن كلمة مع صاحبها مقام، وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصنفان على درجة المعنى في كل اللغات لا في العربية الفصحى فقط، وتصلحان للتطبيق في إطار كل القوالات على السواء، ولم يكن «مالينوفسكي» وهو يصوغ مصطلحه الشهير (سياق الحال) يعلم أنه مسيوب إلى مفهوم «CONTEXT OF SITUATION» ما فوقها»^(٢).

وفكرة «المقام» كانت محور أعمال البلاغيين بعد ذلك، فالعسكري يؤكّد على مراعاة حال المخاطبين وظروف الخطاب، ومكانة كل فريق منهم على قدر طبقتهم وقوتهم في المنطق^(٣)، ويستشهد على ذلك من فعل النبي ﷺ فإنه «لما أراد أن يكتب إلى أهل فارس كتب إليهم بما يمكن ترجمته... سهل الألفاظ كما ترى غالباً التسهيل حتى لا يخفى منها شيء على من له أدنى معرفة في العربية، ولما أراد أن يكتب إلى قوم من العرب فخم اللفظ، لما عرف من فضل قوتهم على فهمه وعادتهم لسماع مثله»^(٤).

ولا يختلف الأمر عند «قدامة بن جعفر» فعند حديثه عن المدح يختلف بحسب المدح ومرتبته، فـ «أما مدح نوبي الصناعات، فأنا مدح الوزير والكاتب بما يليق بالفكرة والرواية، وحسن التنفيذ والسياسة... وأما مدح القائد فيما يجанс البأس والنجدة، ويدخل في باب الشدة والبطش والبسالة... وأما مدح السوقـة من البادية والحاضرة فينقسم بحسب انقسام السوقـة إلى المتعيشين بأصناف الحرف وضرائب المكالب، وإلى الصعاليك والخراب والمتصصـة، ومن جرى مجراهـم»^(٥).

ولا يقتصر الأمر في أمر المقام على مراعاة حال المخاطبين فحسب، بل إن الغرض الذي يكتب فيه يتحكم كذلك في خصائص الخطاب فإن: «سبيل ما يكتب به في باب الشكر لا يقع فيه

(١) كتاب الصناعتين، العسكري، ص ٢١

(٢) اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص ٣٧٢

(٣) كتاب الصناعتين، العسكري، ص ١٥٤

(٤) المرجع نفسه، ص ١٥٥

(٥) نند الشعر، ابن جعفر قدامة، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخاجي - القاهرة - ، ط ٣ : ١٩٧٩م، ص ٨٥ - ٨٧



يسهل... وسبيل ما يكتب به التابع إلى المتبوع في معنى الاستعطاف ومسألة النظرة إلا يكثر من شكالية الحال ورقتها... بل يجب أن يجعل الشكالية ممزوجة بالشكراً والاعتراف بشمول النعمة وتوفير العادة»^(١)، وفي قوله «ما يكتب به التابع إلى المتبوع» إشارة إلى عنصر آخر ضمن عناصر المقام وهو العلاقة بين المشتركين في الخطاب، التي أولى لها الغربيون عناية كبرى في نظرية السياق.

يقول «ال العسكري» مؤكداً هذا الأمر: «... فاما ما يكتبه العمال إلى الأماء ومن فوقهم، فإن سبيل ما كان واقعاً منها في إنهاء الأخبار وتقرير صور ما يلونه من الأعمال... أن يمد القول فيه حتى يبلغ غاية الشفاء والإقناع»^(٢).

وملخص الأمر ما نقله «الجاحظ» عن «أبي الأشعث» من أن «... مدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم والحمل عليهم على أقدار منازلهم»^(٣).

وهكذا أجمع البلاغيون على أن بلاغة الكلام مطابقته لمقتضى الحال التي يورد فيه^(٤)، على أن بعض الباحثين يضطربون في التفريق بين مفهومي الحال والمقام، فبينما يؤكد بعضهم على أنهما متقاربان في المفهوم، وأن التغاير بينهما أمر اعتباري^(٥) يذهب البعض الآخر إلى أنهما أمر واحد وهو ما يدعوه المتكلم إلى إبراد خصوصية في التركيب، أما مقتضى الحال فهو «صورة خاصة ترد في الكلام زائدة على أصل معناه قد اقتضاه الحال واستدعاها المقام»^(٦).

وما نطمئن إليه أن الحال والمقام أمر واحد؛ هو ما يتصل بالموقف الكلامي من ظروف مختلفة توجهه وجهة معينة.

عناصر المقام:

يمكن أن نجمل – من خلال ما سبق – عناصر المقام في ثلاثة:

١) المخاطب ٢) المخاطب ٣) الخطاب.

فهذه العناصر الثلاثة وظروف كل واحد منها تحكم في دلالة الخطاب ومدى مناسبته؛ «فهناك أحوال ينظر فيها إلى المتكلم؛ أي إن المتكلم يكيف كلامه في بعض الأحيان

(١) كتاب الصناعتين، العسكري، ص ١٥٧ – ١٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(٣) البيان والتبيان، الجاحظ، ج ١، ص ٩٥.

(٤) علوم البلاغة لأحمد مصطفى المراغي، دار إحياء التراث الإسلامي – مكة المكرمة –، ط ٠١: ١٩٩٢م، ص ٣٦.

(٥) من سمات التركيب عبد السنوار حسين زموط، مطبعة الحسين الإسلامية – القاهرة –، ط ٠١: ١٩٩٢م، ص ٢٧.

(٦) علوم البلاغة، المراغي، ص ٣٦ – ٣٧.



استجابة لحالته هو التي يحس بها... كما أن هناك أحوالاً لا ترجع إلى المخاطب بل إلى غيره، وبهذا يتضح أن صاحب الحال قد يكون ذات المتكلم، وقد يكون مخاطباً وهو الغائب، وقد يكون غيرهما^(١).

وهناك أمر ذو بال؛ وهو أن العناصر السابقة متشعبة ومتراقبة بشكل تفاعلاً جماعياً «سياق الحال» أو «المقام» الذي تتحقق ضمنه عملية الإبلاغ والتواصل، ذلك أن أحوال المخاطبين تمت لتشمل «جميع الظروف التي يتأثرون بها وتشكل أمزاجهم واتجاهاتهم، كتحديد البيئة التي يسكنونها، وحالة المناخ السائد فيها، ونوع المهنة التي يستغلون بها، وأحوالهم المعيشية، والسياسة التي يخضعون لها، والمذاهب التي يعتنقونها، وغير ذلك من الطواهر الاجتماعية التي تؤثر في أجسام الناس وعقولهم، والوقوف عليها أمر مهم للبلieve»^(٢).

وقضية اشتمال ظروف المخاطبين على كل ما يتصل بحياتهم الاجتماعية والثقافية أشار إليها «السكاكى» في «افتتاح العلوم» عند حديثه عن مناسبة الجمع بين بعض الألفاظ دون بعض، بالنظر إلى كونها تتضمن إلى حقل واحد، يعرف من خلال الخفيات الاجتماعية والثقافية للمخاطب، فقال: «... ولصاحب علم المعانى فضل احتياج في هذا الفن إلى التتبع لأنواع هذا الجامع والتيقظ لها... فمن أسباب تجمع بين صومعة وقديل وقرآن، ومن أسباب تجمع بين دسكرة وإبريق وخلان»^(٣).

ثم يضرب «السكاكى» لذلك مثلاً من القرآن الكريم وهو قوله تعالى: «أَفَلَا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ولى السماء كيف رفعت ولى الجبال كيف نصبت ولى الأرض كيف سطحت»^(٤).

فمن لم يكن من الأعراب أو يعرف ما يتعلق بحياتهم وعليه معاشهم، فإنه سوف يستغرب لهذا الجمع بين الإبل والسماء والجبال والأرض؛ وذلك «لبعد البعير عن جنابه في مقام النظر، ثم لبعده في خياله عن السماء وبعد خلقه عن رفهها، وكذلك البوافي»^(٥).

(١) من سمات التركيب، عبد السنار حسين زموط، ص ٢٨.

(٢) المدخل إلى دراسة البلاغة، فتحى فريد، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ، ١٩٧٨م، ص ٥٦.

(٣) مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية - بيروت - ، ط ٢٠٠٧ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص ١٥٧.

(٤) الغاشية ١٧ - ٢٠.

(٥) مفتاح العلوم، السكاكي، ص ١٥٧.



ولكن بالتعرف على حياة العرب في مختلف نواحيها الاجتماعية وبإدراك السياق الاجتماعي يزول عجبه من الجمع بين هذه الأشياء وذلك إذا نظر إلى «أن أهل الوير إذا كان مطعمهم ومشربهم وملبسهم من المواشي، كانت عنابيهم مصروفة — لا محالة — إلى أكثرها نفعا، ثم إذا كان انتقامهم بها لا يتحصل إلا بأن ترعن وتشرب كان جل مرمي غرضهم نزول المطر، وأهم مسارح النظر عندهم السماء، ثم إذا كانوا مضطرين إلى ملوي بيوبيهم، وإلى حصن يتحصّنون فيه، فلاملوي إلا الجبال»^(١).

وهكذا تجمّع الألفاظ والمعاني إلى بعضها في سياق (مقام) دون آخر، وقد لا يسوغ لنا الجمع بينها إذا تغير السياق، وهو ما عناه «السكاكى» بقوله: «ثم إذا شرعت في الكلام، فكل كلمة مع صاحبتها مقام»^(٢).

ولعله لأجل هذا التعدد الهائل في المقامات أو السياقات، كان المعول عليه في الحكم على الكلام، وإبراز حسه ودلاته، هو الذوق في كثير من الأحيان كما قال «السكاكى»: «وكان شيخنا الحاتمى... يحبّلنا بحسن كثير من مستحسنات الكلام إدا راجعناه فيها على الذوق... وهما الإمام عبد القاهر — قدس الله روحه — في دلائل الإعجاز كم يبعد هذا»^(٣).

وإذا كانت البلاغة العربية قد قامت — أساساً — على فكرة الإعجاز القرآني، فإن قضية المقام كانت عالماً هاماً في تبيان أوجه الإعجاز البلاغي والأسلوبى؛ حيث «إن إدراك الأسرار البلاغية لا يكون إلا بعد تحديد المقام الذي نزلت فيه الآيات، ليتسنى بعد ذلك الوقوف على ملامعه الآيات لما استلزمته المقام»^(٤).

لأجل هذا قام اتجاه هام في التفسير، هو الاتجاه البيني الذي يقوم على أساس الاحتكام إلى سياق النصوص والاهتداء به في توضيح مهمّهم أو تخصيص عام أو تقييد مطلق أو غير ذلك^(٥). وعلى الرغم من هذا البعض الهام الذي أولاًه البلاغيون للمقام فإننا وجئنا من الدارسين الحديثين من ينقدّهم لعدم توسيعهم فكرة المقام، وأن مراعاة مقتضى الحال تفتح آفاقاً من البحث رحيبة ولكنها لم تفتح^(٦).

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٠.

(٤) المدخل إلى دراسة البلاغة، فتحي وريدي، ص ١٠٧.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٢٠.

(٦) ينظر مقدمة في النقد الأدبي، محمد حسن عبد الله، دار البحوث العلمية — بيروت —، ط ١٩٧٥، ص ١٩.



ويرى «تمام حسان» أن «المقام» له دينامية لم ينسابها إليه البلاغيون فهو ليس إطلاعاً ولا فالباً، وإنما هو جملة الموقف المترنح الاجتماعي الذي يعتبر المتكلم جزءاً منه، كما يعتبر للسامع والكلام نفسه وغير ذلك مما له صلة بالمتكلم وكل جوانب الاتصال من الإنسان والمجتمع والتاريخ والجغرافيا والغاليات والمقاصد^(١).

ولكن هذه الجوانب التي ذكرها «تمام حسان» قد أشار إليها البلاغيون وتناثرت في آثارهم وكانت تبحث عن يواصل عملهم ويتم ما لم يتم، ولكن ذلك لم يتحقق إلا على أيدي علماء الغرب وقد اعترف «تمام حسان» بذلك حين قال: «... أجد لفظ المقام context of أصلح ما أعبر به عما أفهمه من المصطلح الحديث سياق الحال (situation) الذي يستعمله السائرون المحدثون»^(٢).

ولما كانت نظرية النظم أهم نظرية في البلاغة العربية فإننا نتناول مكانة السياق في هذه النظرية.

السياق في نظرية النظم:

يرى «شوقي ضيف» أن «الجاحظ» أول من وضع اصطلاح النظم وعلل به الإعجاز القرآني وتمسك به الأشاعرة بعد ذلك^(٣)، ومهما يكن من أمر فإن «عبد القاهر الجرجاني» هو الذي عرف بنظرية النظم بعد ذلك، وانشهر بها من خلال كتابه «دلائل الإعجاز».

ولم تكن نظرية النظم – عنده – إلا تطويراً لفكرة (المقام) السالفة ومحاولة لرصد مختلف السياقات، وما يناسبها من أساليب التعبير، فمطابقة الكلام لمقتضى الحال هو ما يسميه الإمام «عبد القاهر الجرجاني» باسم (النظم) الذي هو توخي معانى النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام.

فالفضاحة لا يمكن أن توصف بها الكلمة (مفردة) إلا ضمن مجموع السياق الذي ترد فيه؛ يقول الجرجاني: «ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مجاراً لها، مما يفرد فيه اللفظ بالمعنى والصفة وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى، غير وصف الكلم بحسن الدلالة ونظامها فيما كانت له دلالة»^(٤).

(١) الأصول، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٢م، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٣٩.

(٣) البلاغة نظور وتاريخ، شوقي ضيف، المعارف - القاهرة - ط١٠: ١٩٩٠م، ص ١٦١.

(٤) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٤٤.



ويؤكد «الجرجاني» في موضع آخر أن لا معنى لتفاوض الكلمات من غير النظر إلى السياق الذي وردت فيه، «وهل يقع في وهم – وإن جهد – أن تتفاوض الكلمات من المفردات من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم ... وهل تجد أحدا يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاعنة معناها لمعاني جاراتها وفضل مؤانتها لأخواتها»^(١).

وهذه هي الفكرة التي ظل «الجرجاني» يؤكدتها في دلائل الإعجاز ولا يمل من إعادة شرحها في كل مرة من «أنا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكن نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلقاً معناها بمعنى ما يليها»^(٢).

فالسياق العام هو الذي يحكم للفظة بالفصاحة أو بخلافها.

أما الدلالة فلا يمكن – برأي «عبد القاهر» – أن تستخلص من خلال اللفظة المفردة بل المعنى بتحصل من مجموع الخطاب، وتبعاً لهذا لا يمكن أن تكون الكلمة أبسط عنصر لغوي ذي دلالة؛ لأن الدلالة حالة نفسية لا يمكن تجزئتها^(٣).

ويرى بعض الباحثين أن «الجرجاني» يقرر – بذلك – ما قرره المحدثون اليوم من أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ بل هي مجموعة من العلاقات^(٤)؛ هذه العلاقات قد تولد انطلاقاً من الأجزاء (المتعلقة) صفات وخصائص ليست لأجزاءها بالأصل، يقول المسدي: «ومما لا شك فيه أن الكلام من الظواهر التي تخضع لقانون تفاعل الأجزاء، ولما كان الكلام نتاج المفردات الداخلية في تركيبه فإنه قد يبدو حاملاً في مجمله للسمة النوعية التي تحملها جميع أجزائه... غير أنه بموجب قانون الجدلية بين الجزء والكلل فإنه يحصل للكلام – انطلاقاً من مجموع أجزائه – سمات ليست لأجزائه»^(٥).

وقد نظر «الجرجاني» إلى الخطاب ككل متكامل لا يمكن فصل الجانب اللغوي فيه عن المقام الذي يرد فيه، وبذلك يتعارض السياق اللغوي وسياق الحال على إبراز الدلالة وفهم مرامي الكلام.

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠٢.

(٣) نظرية النظم وقيميتها العلمية وليد محمد مراد، دار الفكر - دمشق - ١٩٨٣، ص ١٩٥.

(٤) التراكيب التنويرة من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر، عبد الفتاح لاشين، دار المربي - الرياض - ١٩٨٠، ص ٧٥.

(٥) التكثير اللساني في الحضارة العربية عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتب - تونس - ١٩٨١، ص ١٧٤.



فالمخاطب — وهو أحد عناصر المقام — حظي بالأهمية الكبرى في هذه النظرية، سواء عند «عبد القاهر» أم عند البلاغيين من بعده^(١)، إذ إن دراسة الأنماط النحوية للجملة خارج السياق الكلامي غير كافية لتبين كيف تؤدي اللغة وظيفة الاتصال، ويعني ذلك أنه يجب دراسة كيف تحمل الأنماط النحوية للجملة فائدة بالنسبة للسامع (المخاطب) تتجلى في حصوله على شيء جديد حين يدرك غرض المتكلم من كلامه، ويتم ذلك بربط دراسة الأنماط النحوية للجملة بقضية الإبلاغ حسب المقام أو الموقف الكلامي^(٢).

إذن، فنظريّة النظم انبنت — أساساً — على قضية السياق والموقف الكلامي الذي يتطلّب — كلما تغيّر — نمطاً معيناً من التركيب، ويدخل ضمن الموقف الكلامي كل ما يتصل بظروف عملية الإبلاغ، من مخاطب ومخاطب وخطاب وخطاب وسوف يتضح هذا أكثر في ما يأتي؛ حيث نستعرض تطبيقات السياق في علم المعاني والبيان.

أ) تطبيقات السياق في علم المعاني:

مرةً بنا أن تحديد المقام (أو السياق) ليس بالأمر الهين، وقد يكون هذا للتعدد محاوره، مما يتصل بالمخاطب والمخاطب ووظيفة الخطاب، وظروفة وملابساته وغيرها، وهذا يقتضي ذهناً يقظاً وفكراً ثاقباً، وانتباهاً عجيب الشأن — كما يقول السكاكي — في التصفح لمقدّسيات الأحوال^(٣).

ويظهر هذا جلياً في علم المعاني، لا سيما حذف المسند والمسند إليه أو إثباتهما. ففي حذف المسند إليه ذكر «السكاكى» أن ذلك قد يكون «إذا كان السامع مستحضاً له، أو لضيق المقام...»، وعد «السكاكى» ثمانية مقامات ثم قال: «وإما لأغراض غير ما ذكر»^(٤).

وأما في إثبات المسند إليه، فقد عدد «السكاكى» تسعة مقامات ثم قال: «أو ما جرى هذا المجرى»^(٥)، أي أن السياقات هي من الكثرة بحيث لا يمكن حصرها بدقة، والإحاطة بها جميعها.

(١) بلاغة العطف في القرآن الكريم، عفت الشرقاوي، دار النهضة العربية— بيروت —، ١٩٨١، ص ٢٥.

(٢) التراكيب النحوية ودلائلها عند عبد القاهر الجرجاني، صالح بلعيد، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ١٤٠٧هـ — ١٩٨٧م، ص ٨٧.

(٣) مفتاح العلوم، السكاكي، ص ١٥٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٧٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٧٧ — ١٧٨.



ولأجل هذا وجوب في علم المعاني استبطاط ما يستفاد من الكلام ضمناً بمعرفة القرآن، وهناك أمر آخر وهو أن الكلام يغدو بأصل وضعه معنىًّا أصلياً ولكنَّه قد يخرج عن المعنى الذي وضع له أصلاً لبؤدي معنىًّا جديداً يفهم من السياق، وترشد إليه الحال التي قيل فيها^(١).

من ذلك أن «الأصل في الخبر أن يلقى لأحد عرضين:

إفادة المخاطب الحكم الذي تضمنته الجملة ويسمى ذلك فائدة الخبر.

إفادة المخاطب أن المتكلم عالم بهذا الحكم ويسمى ذلك لازم الفائدة.

ولكن، ربما لا يقصد من إلقاء الخبر أحد ذينك الغرضين، بل يلقى لأغراض أخرى تستفاد من سياق الكلام^(٢). كما أن ترجيح دلالة الجملة الاسمية والفعلية يعتمد على السياق؛ فالجملة الاسمية تقيد بأصل وضعها ثبوت الحكم فحسب، بلا نظر إلى تجدد ولا استمرار.

ولكن قد تحف بها قرائن أخرى تستفاد من سياق الكلام كأن تكون في معرض مدح أو ذم أو حكمة أو نحو ذلك، فتفيد الدوام والاستمرار حينئذ.

وعليه قول النضر بن جويبة يمدح بالغنى والكرم:

لا يألف الدرهم المضروب صرتنا لكن يمر علينا وهو منطلق

فهو يريد أن دراهمهم دائمة الانطلاق كما يرشد إلى ذلك ما قبله:

إنا إذا اجتمعت يوماً دراهمنا ظلت إلى طرق المعروف تستنق^(٣)

فالبillet الأخير هو قوله في السياق بينت أن الجملة الأولى تقيد الدوام والاستمرار. كما أن الجملة الفعلية تدل بأصل وضعها على التجدد في زمن معين، وقد تقيد الاستمرار التجديدي شيئاً فشيئاً، بمعونة القرآن إذا كان الفعل مضارعاً مثلاً^(٤). ومنه قوله تعالى: «إنا سخرنا الجبال معه يسبخن بالغضي والإشراق»^(٥).

أما الأساليب الإنسانية فإنها قد تخرج عن أصل وضعها – أيضاً – في كثير من السياقات التي ترد فيها لتدل على غير ظاهر لفظها.

(١) علم المعاني، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية بيروت –، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م، ص ٤٠.

(٢) علوم البلاغة، المراغي، ص ٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٥٦.

(٥) سورة ص، ١٨.



فالاستفهام بالأصل: «طلب فهم شيء لم يتقدم به علم، ولكن قد تخرج ألفاظ الاستفهام عن أصل وضعها فيستفهم بها عن الشيء مع العلم به، لأغراض تستفاد من سياق الحديث ولدالة الكلام»^(١).

وكذلك الشأن مع الأمر، فهو: «طلب حصول الفعل على جهة الاستعلاء... والأصل في صيغته أن تفيد الإيجاب أي طلب الفعل على وجه اللزوم، ولكنه قد يفيد أغراضًا أخرى تستفاد من سياق الحديث»^(٢).

والنهي كذلك هو بالأصل «طلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء، ولكنه يستعمل لمعانٍ أخرى تفهم بالقرائن من سياق الحديث تجوزاً واتساعاً في الاستعمال كالدعاء والتمني والإرشاد وغير ذلك»^(٣)، ونخلص إلى أن ظواهر علم المعاني ذات صلة وطيدة بالسياق؛ فهو الذي يساهم في إدراك تغير معنى الجمل والأساليب ويساعد في تحديد دلالاتها.

ب) تطبيقات السياق في علم البيان:

ينتجل أثر السياق في علم البيان في كون الصور البينية لا يمكن فيها الاعتماد على ظاهر اللفظ وحده لاستخلاص المعنى، والدلالة فيه لا تحصل بمعرفة المعاني المعجمية للألفاظ، بل المعنى هو الدلالة الثانية في العموم، يقول «الجرجاني»: «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن بذلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتلميل»^(٤).

ولعل هذا ما كان يقصد «الزمخشي» بلفظ المجاز في معجمه «أساس البلاغة»؛ إذ كان يضممه كثيراً من الصور البينية كالاستعارة والكناية؛ أي أن القضية تكمن في التجوز في اللغة حتى تصبح دلالتها تتجاوز ظاهر اللفظ، وهنا يصبح من الضروري فهم اللغة في سياقها الاجتماعي، وما يعنيه مستعملوها بها ألفاظاً وتراتيباً.

ثم إن هناك العنصر الآخر الهام في كل هذا هو اجتماعية اللغة، أو السياق الاجتماعي لها، ذلك أن الصور البينية في العادة هي عادات استعملية درج عليها

(١) علوم البلاغة، المرادي، ص ٦٥ - ٦٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧١ - ٧٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٤.

(٤) دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص ٢٦٢.



أصحاب اللغة، ولا يمكن فهم مغزاها خارج إطارها الذي تستعمل فيه بالاعتماد على ظاهراللفظ وحده؛ وهو ما عناه «الجرجاني» بقوله: «ومن عادة قوم من يتعاطون التفسير بغير علم أن يوهّموا أبداً في الألفاظ الموضوعة على المجاز والتّمثيل أنها على ظواهرها فيفسدوا المعنى بذلك»^(١).

ولما كان عامل التطور اللغوي هو الآلية التي يتكون من خلالها المجاز، كان لا بد من مراعاته، فالجاز يعتمد في تقريره على أصول أهمها معرفة التطور الدلالي الذي مررت به حياة اللفظة، كما أن مراحل هذا التطور، لا يمكن تحديدها إلا بتحديد النسبة بين اللفظ المتجوز فيه وبين السياق الذي ورد فيه^(٢). فالاستعارة – وهي نوع من المجاز – لا بد لها من قرينة تفصح عن الفرض وتترشد إلى المقصود، ويمتّع معها إجراء الكلام على حقيقته، وهذه القريئة إما حالية تفهم من سياق الحديث، أو مقالية تعرف من اللّفظ.

ففي قول الشاعر :

فَإِنْ تَعَافُوا الْعَدْلُ وَالْإِيمَانُ
فإن كلمتي «العدل» و«الإيمان» قرينة تدل على أن الغرض من النبران السيفوف^(٣). وقد تحدث «الجرجاني» عن أن الاستعارة لا بد لها من قرينة معنوية أو لفظية من دليل الحال أو من فحوى الكلام، فإذا قال القائل: «رأيت أسدًا» ودل الحال على أنه لم ير السبع علمت أنه أراد الشبيه.

أما الكناية فهي أصق بالسياق الاجتماعي والثقافي، وتختلف عن الاستعارة في كون القريئة في الكناية غير واضحة تماماً، ويمكن للسامع حملها على حقيقتها، وهنا يتحتم النظر إليها من خلال استعمالاتها وما تدل عليه من قبل مستعملتها، يقول «المراغي» متحدثاً عن الكناية: «إن العرب تلفظ أحياناً بلفظ لا تزيد منه معناه الذي يدل عليه بالوضع، بل تزيد منه ما هو لازم في الوجود، بحيث إذا تحقق الأول تتحقق الثاني عرفاً وعادة، فنقول فلان رحب الصدر ونقصد أنه حليم من قبل أن الحليم يكون ذا أناء ونؤدة ولا يجد الغضب إليه سبيلاً، لما في صدره من السعة لاحتمال كثير من الحفاظ والأضغان»^(٤)، ويشرح الجرجاني الكناية مبيناً أن الدلالة فيها استنتاجية، لا تتحصل

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

(٢) ينظر المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، خليل سيد أحمد، دار النهضة العربية بيروت -، ١٩٦٨، ص ٧٠.

(٣) علوم البلاغة المراغي، ٢٤٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٧٩ - ٢٨٠.



من مجرد اللفظ، «إذا قلنا (كثير الرماد) أو (طويل النجاد) أو قلنا في المرأة (نؤوم الضحى) فإننا في جميع ذلك لا نفيض عن مجرد اللفظ، ولكن بدل اللفظ على معناه الذي يوجه ظاهره، ثم يعقل السامع ذلك المعنى على سبيل الاستدلال»^(١).

وبهذا تكون اللغة قد تدرجت من رمزية إلى رمزية، ومن دلالة إلى دلالة؛ الدلالة الظاهرة هي معنى اللفظ القريب، والدلالة الحقيقة (المقصودة) هي معنى معناه كما قال الجرجاني: «... وإذا قد عرفت هذه الجملة، فها هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: «المعنى»، و«معنى المعنى»؛ «المعنى» المفهوم من ظاهر اللفظ أو الذي تصل إليه بغير واسطة، و«معنى المعنى» أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»^(٢).

وبهذا تكون قد استعرضنا — ولو بصورة مجملة — السياق في البلاغة العربية؛ حيث رأينا أن السياق قد اعتمد بشكل واضح — في كثير من الأحيان — في فهم الدلالة والحكم على الكلام بالصحة والاستقامة، أو معرفة ما فيه من حسن وجمال وفصاحة.

المصدر والمراجع

- ١ — الأصول، تمام حسان، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م.
- ٢ — البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، القاهرة، المعرف، ط١٩٩٠، ٠٨٠.
- ٣ — بلاغة العطف في القرآن الكريم، عفت الشرقاوي، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١.
- ٤ — البيان والتبيين، الجاحظ أبو عمرو عثمان بن بحر، تحقيق علي أبو ملجم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط١٤٠٨، ٥—١٤٠٨م.
- ٥ — التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر، عبد الفتاح لاثنين، الرياض دار المريخ— ١٩٨٠.
- ٦ — التراكيب النحوية ودلاليتها عند عبد القاهر الجرجاني، صالح بلعيد، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ١٤٠٧هـ— ١٩٨٧م.
- ٧ — التفكير اللساني في الحضارة العربية عبد السلام المسعدي، تونس الدار العربية للكتاب، ١٩٨١.
- ٨ — دلائل الإعجاز، الجرجاني عبد القاهر.

(١) دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص ٢٦٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٣.



- ٩- كتاب الصناعتين، العسكري أبو هلال، تحقيق محمد علي الجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، بيروت المكتبة العصرية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٠- علوم البلاغة أحمد مصطفى المراغي، مكة المكرمة، دار إحياء التراث الإسلامي، ط١٠١، ١٩٩٢م.
- ١١- علم المعاني، عبد العزيز عتيق، بيروت، دار النهضة العربية، ١٤٠٥هـ - م ١٩٨٥.
- ١٢- اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م.
- ١٣- المدخل إلى دراسة البلاغة، فتحي فريد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨م.
- ١٤- المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، خليل سيد أحمد، بيروت دار النهضة العربية، ١٩٦٨م.
- ١٥- مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٠٠٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٦- مقدمة في النقد الأدبي، محمد حسن عبد الله، بيروت، دار البحوث العلمية، ط٠١، ١٩٧٥م.
- ١٧- من سمات التراكيب عبد الستار حسين زموط، القاهرة، مطبعة الحسين الإسلامية، ط٠١، ١٩٩٢م.
- ١٨- نظرية النظم وقيمتها العلمية، وليد محمد مراد، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٣م.
- ١٩- نقد الشعر، ابن جعفر قدامة، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط٠٣، ١٩٧٩م.



وظيفة الفن عند ابن خلدون

د. عزت السيد أحمد^(١)



كلّما ارتفق العمران في سُلْطَنَ الطُّورِ وَالنَّقْمِ متجاوزاً حدودِ الضروريات إلى طلبِ الكمالاتِ، استدعى ذلك التقدُّمُ في طلبِ الملفوظاتِ والترفِ والمتعةِ كمَا وكيفاً. وفي ذلك يقول ابن خلدون: «وعلى مقدار عمرانِ البلد تكونُ جودةِ الصناعاتِ والتأنقُ فيها حينئذ، واستجادةُ ما يطلبُ منها بحيث تتوافقُ دواعي الترف».»

مقدمة

ابن خلدون واحدٌ من ألمع العبقريات. وهو الاسم الذي اشتهر به عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون، الملقب بوليّ الدين بعد توليه القضاء، المكنى بأبي زيد (ولده الأكبر). المنتسب أصلاً إلى أسرة عربية يمنية من ملوك كندة، فعرف لذلك بالكندي أيضاً، كما عُرف بالحضرمي نسبةً إلى حضرة مرمي من بنات أجداده، وعرف بالمالكي لتوليه القضاء على المذهب المالكي، وبالمغربي لقدمه من المغرب إلى القاهرة...»

(١) أستاذ جامعي سوري.



أما ولادته فقد كانت بتونس في غرة رمضان سنة ١٣٣٢هـ / ١٩٥٣م، وتوفي ودفن في القاهرة سنة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٠م، فعاش بذلك زهاء ست وسبعين سنة قضتها منتقلًا ما بين تونس والقدسية وبجامعة وتلمسان وغرناطة وفاس ومراكش والقاهرة ودمشق... في طلب العالم والمعرفة من جهة، وبين المناصب السياسية من جهة ثانية. وفيما بين هذين العامين، عام الولادة وعام الوفاة، كانت حياة فيلسوفنا التي حفلت بالغمارات والحوادث الكثيرة والمهمة في أن معاً، خاصةً على صعيد حياته الخاصة. ولعل هذا هو ما دعا الفيلسوف إلى أن يختتم تاريخه الكبير بتاريخه الصغير، أي تاريخ حياته الذي سماه: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً^(١). فيسر بذلك كثيراً من الجهود على الباحثين الذين يتناولون فكره وحياته.

لقد كان حبُّ ابن خلدون المعرفة ركناً ركييناً من حياته، بل لبنة من لبنة من شخصيته، فما زال مكتِّباً على تحصيل العلم والمعرفة كلما ساحت له ساحة، ولا له فرصة، حتى وجدناه كثيراً ما يستعفي من العمل السياسي لشعوره بال الحاجة إلى القراءة والكتابة، بل كان يحفظه ذلك أحياناً إلى العمل السياسي لأنَّه يوفر له المكتبات القيمة الموجودة عند الأمراء والسلطانين. وقد وعلى أهمية العلم والمعرفة مبكراً فتقى معارف جمَّةً كما وكيفَا قبل أن يتم العشرين من عمره، في ميادين مختلفة بدأت باللغة وعلومها، فالقرآن والفقه والحديث وعلومها، ثمَّ العلوم الفلسفية والمعارف المتصلة بها... حتى وصفه صديقه الحميم لسان الدين بن الخطيب بقوله: إنَّه «رجل فاضل، حسن الخلق، جمِّ الصنائع، باهر الخصال، رفيع القدر، وفوري المجلس، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقادرة، قوي الجأش، خاطب للحظ، متقدم في فنون عقلية ونقلية، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الخط... مفتر من مفاخر التخوم المغربية»^(٢).

قليلٌ جدًا من الفلاسفة هم الذين تكون سيرتهم الشخصية جزءاً من سياق فلسفتهم، وأiben خلدون في طليعة هؤلاء الفلاسفة، فحياته تختصر عقريتَه، وتتفصَّح عنها. وفلسفته هي التي كانت تقود موكب حياته في مختلف مساراته. وهذا التلاقي بين الذهن

(١) طبع هذا الكتاب أكثر من مرة ملزماً لتاريخ ابن خلدون على أنه جزء منه، وخاتمة له، مثل طبعة بيروت عام ١٩٨٣م في سبعة أجزاء من أربعة عشر مجلداً، صدر عن دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة. وطبع مستقلًا، قبل هذه الطبعة، خاصة بعد أن وجدت منه نسخة مزيدة ومنقحة بخط المؤلف ذاته بعد انتقاله إلى مصر، ومنها الطبعة التي أشرف عليها محمد بن تأوית الطنجي بالسوان ذاته عام ١٩٥١م، وصدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

(٢) عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون — القاهرة — ١٩٦٢م — ص ٢٥٤.



المتقد والفلسفة التي تترجم عنه وتقوده في الوقت ذاته صاغه ابن خلدون في كتابه الشهير المسمى بالمقدمة، والمشهور أكثر بـمقدمة ابن خلدون.

لم يكن صاحب المقدمة يهدف إلى إحياء العلوم والمعارف والصنائع... ولا إلى تبيان جوانبها وأثارها وحسب، وإنما كان يصبو إلى رؤية شاملة ل بتاريخ البشرية بصيغته الكلية والجزئية، أي بوصفه تاريخاً عاماً شاملاً، وبوصف هذا التاريخ منحلاً إلى جزئيات، والأثر الفاعل لكل جزئٍ في هذا التاريخ من جهة، والعلاقات القائمة بين هذه الجزئيات من جهة ثانية.

على أن ذلك لم يحل بين ابن خلدون واتجاهه الواقعي الذي التزمه في رؤية مختلف موضوعاته ومعالجتها، هذا الاتجاه الذي حدا به، إلى جانب أصلاته، إلى عدم الاقتران «بالفلسفة المدرسية كما وصلت إلى علمه – كما قال دي بور – وكان رأيه في العالم لا يتطابق مع الصورة الكلية المقرر، فقد كان يزعم الفلسفة أنهم عرّفون كل شيء، أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به، (ويخلق الله ما لا تعلمون)»^(١).

ولذلك وجدنا فيلسوفنا كما قرر معظم دارسيه «يلجأ لإظهار الحقيقة إلى البراهين المنتقدة منحوات ذاتها، أي من طبائع الأمور، فهو لا يريد القبول إلا بالأسباب الطبيعية لتحليلحوادث»^(٢)، مما دفعه إلى اتخاذ الواقع ذاته جذراً أساسياً لفلسفته، جاعلاً إيه الأسن والمتن، فأجال الطرف فيما حوله من حوادث، وسبر أغوار معرفته، واعتمد أصلاته قريحته ونقاءها وانتقادها في الكشف عن القوانين التي ي sisir عليها التاريخ، رافضاً الاستكشانة إلا إلى ما هو واقعي، مُعلياً النتائج بأسباب من طينتها.

لقد حافظ ابن خلدون على الواقعية في أدنه وبراهينه وتحليلاته في مختلف الميادين التي تتناولها، ووصل من خلال هذه الواقعية إلى القوانين الناظمة للسيطرة البشرية في مختلف مستوياتها وميادينها؛ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية والأخلاقية... ولا عجب لذلك أن يهتم كثيراً بالناحية المنهجية من حيث القيد بخطوطات المنهج وإبراز القول بالفعل، كما كان له منهجه خاص اتسم بالوحدة والتكمال والوضوح في الطرح

(١) ج. دي. بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام – ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٣٩ – ص ٢٧٠.

(٢) هنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية – مؤسسة بدران وشركاؤه – بيروت – ص ٧٢.

والمعالجة والوصول إلى النتائج، ويمكن أن نجمل أساسيات المنهج الخلدوني في القواعد السست كما قدمها الدكتور صفوح الآخرس وهي^(١):

١ - الشك والتحقيق.

٢ - الواقعية الاجتماعية.

٣ - قانونية الأشياء.

٤ - القياس والاستدلال.

٥ - السبر والتقييم.

٦ - التعميم وأصوله.

لم يصلينا من كتب ابن خلدون إلا ثلاثة كتب، بينها الثلاثية الكبيرة والشهيرة بفضل مقدمتها التي ذكرها بذكرا مؤلفها، كما ارتبط ذكر مؤلفها بذكراها، وقد طبعت هذه الكتب الثلاثة أكثر من طبعة، وفي أكثر من مكان، وخاصة منها المقدمة التي طبعت مراراً وبأكثر من لغة أيضاً، وهذه الكتب هي:

١ - **الثلاثية**: وتنضم:

أ - المقدمة: وهي الجزء الأول من كتابه الضخم: (كتاب العبر وديوان المبدأ والخبر في أيام العرب والجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، وهو التاريخ.

ب - التاريخ: ويعق في سبعة أجزاء بما فيها المقدمة، وهو الكتاب المسمى: (كتاب العبر...).

ج - التعريف: وهو بعض من كتاب العبر (التاريخ)، واسمـه (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً).

٢ - لباب المحصل: وهو ملخص (محصل) الإمام فخر الدين الرازي.

٣ - شفاء السائل لتهنـيب المسائل.

وهناك كتب أخرى كثيرة لم يصل منها شيء إليها، وقد ذكرها لنا ابن الخطيب في ترجمته لابن خلدون في كتابه (الإحاطة في أخبار غرناطة)، وهذه المؤلفات كما قال لسان الدين بن الخطيب هي^(٢):

(١) صفوح الآخـرس: علم الاجتماع - المطبعة الجديدة - دمشق - ١٩٨٣م - ص ٧٠ - ٧١.

(٢) انظر ذلك عند محمد عبد الله عـنـان: ابن خلدون - المكتبة التجارية الكـبرـى - القاهرة - ١٩٥٣م - ص ١٥٠ - ١٥٦.



- شرح البردة، وهو شرخ بديع.
- لخص كثيراً من كتب ابن رشد.
- علق للسلطان أيام نظره في العقليات تقيداً مغيناً في المنطق.
- ألف كتاباً في الحساب.
- شرع في شرح الرجز الصادر عن ابن الخطيب في أصول الفقه.
- لخص بعضاً من تأليف ابن عربي.

المقدمة هي الأكثر أهمية بين كل ما كتبه ابن خلدون، وهي وحدتها التي انتطوت على فكره وفلسفته، وهي وحدتها إلى حد كبير التي كانت محوراً ما كتب عن ابن خلدون، أي محوراً ومادة لما ينوف عن ألفي بحث في كتاب أو رسالة جامعية كتبت عن فيلسوفنا، كان نصيب العالم الأوروبي منها نحو ثلثيتها، ولا غرابة في ذلك إذ إنَّ الأوروبيين هم أول من اكتشف هذا الفيلسوف، وأكثر من أعطاه حقه من العناية والاهتمام حتى الآن.

لقد كانت المقدمة بحثاً شاملـاً، بل موسوعة نوعية تتناولت مختلف علوم عصر ابن خلدون و المعارف هذا العصر. وفي هذه المقدمة يتجلـى أفق العبرية وبريقها، فهي تجربة فريدة في الإبداع والخلق الفكري، إذ إنَّ فيلسوفنا لم يكتف بتناول مختلف علوم عصره و معارفه بل تعدى ذلك إلى طرح مباحث جديدة، وتحديد موضوعاته ومنهجها، حتى عَدَ المؤسس الحقيقي لكثير من العلوم. يعنيـنا هنا أن نقف عند واحدة من المسائل الملحة اليوم في علم الجمال وفلسفة الفن، وهي وظيفة الفن.

في وظيفة الفن

وظيفة الفن واحدةٌ من المسائل الشائكة التي تبدو أنها متوافقـة عليها في المبدأ من دون أن تحظى من التوافق ما يجيز لها استحقاق ما تبدو عليه من توافقـة.

لا يعني بهذه الخلافية اختلاف وظائف الفن من فيلسوف إلى فيلسوف فهذا أمرٌ طبيعي وربما يكون هو الصحيح، وإنما يعني القبول بفكرة وظيفة الفن أو توظيف الفن ذاتها، فهي حين يميل كثيـرـاً من الفلاسفة والباحثين الجماليـين إلى الحديث عن وظيفة الفن وكأنـها مسلمة من مسلمات فلسفة الفن وعلم الجمال، فإنَّ فريقاً آخر يرى أنَّه لا يوجد وظيفة للفن بالمعنى الذي يكاد يكون شبه مجمع عليه بينـ الفلاسفة والمفكـرين الجماليـين.



صحيح أنَّ أبرز مدرستين تنازعتا هذين الموقفين هما مدرسة الالتزام في الأدب أو الفن، ومدرسة الفنُ للفن، إلا أنَّ المقصود غير ما ذهبت إليه هاتان المدرستان الأيديولوجيتان.

نشأت مدرستا الالتزام والفنُ للفن نشأةً تقابليةً أكثر مما كانت نشأةً فكريةً أو فلسفيةً محض. ولذلك كانت هاتان المدرستان أنموذجاً لأدلة وظيفة الفنُ أكثر مما كانتا حالةً من حالات فلسفة الفنُ والجمال.

كاد ابن خلدون في بداية حديثه عن الفنِ يتجهُ في نفع الفنِ صوب الفائدَة والمنفعة بالمعنى الذي يذهب إليه البراجماتيون، ولكننا سنفهم هذا المعنى إذا لم نعتبر قراءة ابن خلدون ونتعمقُ به، أو لنقل: إذا لم ننطلق في فهمه لهذه المسألة عن نظريته العامة في العمران البشري، وما يتفرعُ عنه.

لقد وَجَدَ ابن خلدون أنَّ لما كان ظهور الفنُ مرتبطةً بازدهار العمران من مختلف مناحيه، ويتجاوز أهل العمران «حَدَّ الضروري إلى الحاجي ثمَّ الكمال»، فإنَّ فائدة الفنُ ونفعه ترتبطان على نحوٍ أو آخر بالناحية الترفية، حينَ يقوم الفنُ بعَدَة وظائف يمكننا أن نفصلها على النحو التالي:

أولاً: ترجيح الوقت بصورة ماتعة

إنَّ الممارسة الفنية إبداعاً وتلقياً، هي في أحد جوانبها ملء أوقات الفراغ على نحو يدخل السُّرور والممتعة إلى القلب، أو ما نسميه عادةً بالممتعة الجمالية. ولا ينحصر ذلك في أوقات الفراغ فقط، وإنما قد يخصُّص المرء وقتاً معيناً لتحصيل هذه الممتعة الجمالية، وفي ذلك يقول الفيلسوف في أثناء حديثه عن صناعة الغناء:

«تحث هذه الصناعة لأنَّه لا يستدعياها إلا من فراغٍ من جميع حاجاته الضروريةُ والمهمةُ من المعاش والمنزل وغيره، فلا يطلبها إلا الفارغون عن سائر أحوالهم، ثقنا في الملنوذات»^(١).

ثمة شبه إجماع بين فلاسفة الجمال على أنَّ هذه الوظيفة هي أبرز وظائف الفن، وإن كان من خلاف على بعض وظائف الفن الأخرى فإنه لا يكاد يكون هناك اختلاف

(١) ابن خلدون: المقدمة - بـ٥ - فـ٢٧ - من ٤٢٦.



على هذه الوظيفة. وقد وقف الفيلسوف الجمالي الفرنسي شارل لاو^(١) أحد أبرز فلاسفة الفن والجمال في القرن العشرين عند هذه الوظيفة، وعدها الوظيفة الأولى ترتيباً من وظائف الفن إذ رأى أنَّ أولَ وظيفة للفنِ في الحياة هي «أنْ ينسينا الحياة بواسطة اللعب، فتأملِ الجميل إنْ مسلاة، أو انطلاق، أو رغد، أو ترَف»^(٢).

بحيلنا شارل لاو في أصل هذه الوظيفة إلى كانت الذي أكدَ هذا التَّجَرُّد، وإلى سبنسر وشيلر اللذين أرادا أن «يسِرُّا الفنَ كله على أنَّه صورةٌ علينا من صور اللعب»^(٣). ولكن لاو لا يقف عند هذا الحد، على الأقلِ في بسط هذه الوظيفة للإيصالح، فيرى أنَّ هناك عوامل عدَّة معقدَّة تدخل في هذه الوظيفة التي هي اللعب والتسلية، «من بينها قبل أيِّ شيء القاعدة المقبولة والتسلية»^(٤). ويستند في الإيصالح إلى أنَّ فلوبير يرى أنَّ «الفنُ لعبٌ يتَّخذ شكل نظام»، بينما يرى لامارتين أنَّ هذا اللعب بالفنِ «يتَّخذ شكل التسلية»^(٥).

قبل لاو وهؤلاء الفلاسفة الذين بنى على فكرهم تأسيسه للوظيفة الأولى للفن كان الفيلسوف اليوناني أرسطو قد اقترب من هذه الوظيفة إلى حدٍ كبير عندما أحَدَ على تعليم الموسيقى من أجل تأديتها وظائفها. وقيام الموسيقى بوظائفها فيما يبدو أمرٌ مقرَّرٌ محسومٌ، ولذلك يعود هنا إلى مشكلة قيام الوظيفة بدورها في عملية اللهو والترويح عن النفس، وإذا كان من معتبرض بقوله: «لماذا يتَّعلِّمُ المرء الموسيقى كي يروح عن نفسه ويلهو وهو قادر على ذلك من دون تعلمها؟»، وجِدناه يجيب قائلاً: «وقد يُؤْتَى بالاعتراض نفسه إنْ وجَبَ استخدام الموسيقى للتَّمتع بدعة العيش والانصراف إلى الملاهي الشريفة إذ يضطرُّهم إلى تعلمها، ويتحول دون استمتاعهم بها عندما يستخدمها الآخرون»^(٦).

(١) شارل لاو فيلسوف جمالي فرنسيٌّ شهيرٌ من فلاسفة القرن العشرين، وله عشرات الكتب في فلسفة الفن والجمال، منها كتابه مبادئ علم الجمال الذي تحدث فيه عن وظيفة الفن أو وظائف الفن تحت باب آخر هو علقة الفن بالحياة، ومنها الفن والأخلاق الذي تحدث فيه أيضاً عن وظائف الفن في باب الفن والحياة، وله كذلك كتاب الفن والحياة الاجتماعية، وكلُّ هذه الكتب مترجمة.

(٢) شارل لاو: مبادئ علم الجمال – ترجمة خليل شطا – دار دمشق – سوريا – ١٩٨٢ م – ص ٣٣.

(٣) م. م. – ص ٣٣.

(٤) م. م – ص ٣٤.

(٥) لرسطو: في التسلية – ترجمة الأب أورسطين بربارة البولسي – اللجنة اللبنانيَّة لترجمة الروايات – بيروت – ١٩٨٠ م – ص ٤٣١.

ثانية: زيادة الترف والمنعة

الوظيفة الثانية من وظائف الفن عند ابن خلدون هي زيادة الترف والمنعة، فالماء لا يكفي بالبحث عن المنعة، بل إنّه يتطلب منها الزيادة دائمةً، ويتنفسن في طلبها وزيارتها. ولكن ذلك، حسبما رأى ابن خلدون، مرتبط بتطور العمران، وتوافر الرخاء إلى حدّ ما، لأنّ الإغراء في البداوة يقصي الناس عن طلب الفن، ويحجبهم عنه لأنّهم في شغل عنده فيما هو أكثر ضرورة وأهمية، وهو طلب الحاجات الضرورية، حتى إذا ازدهر العمران وازداد نماءً ازداد رفاهًا وطلبًا للفرح والنشوة والمنعة، في ذلك يقول الفيلسوف: «وإذا زَخَرَ بحر العمران وطلبت فيـه الكلمات، كان من جملتها الثانـى في الصناعـة واستجادـتها... مما تدعـو إلـيه عوـانـد التـرف وأحوالـه»^(١).

ولذلك فإنه كلما ارتقى العمران في سلم التطور والتقدّم متجاوزاً حدود الضّروريات إلى طلب الكمالات، استدعي ذلك التقني في طلب المذوّذات والترف والمنعة كما وكيفاً. وفي ذلك يقول الفيلسوف: «وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصناعـة والتـائق فيها حينـئـذ، واستجادـة ما يطلب منها بحيث تتوافـر دواعـي التـرف»^(٢).

كاد الفيلسوف اليوناني لرسطو أن يقترب من هذه الوظيفة عندما أراد تبيان السبب الذي يدفع المرء إلى طلب الموسيقى، والسبب في الاسترخاء الماتع والنشوة التي تشبه نشوة الخمر الناجمة عن تلقى الموسيقى، فرأى أن اللذة الحاصلة من التواصل مع الموسيقى، من ثقليها، هي السبب أو العلة الحقيقة وليس ما يبدو من خير ماثل وراءها أو فيها، لأنّ هذه الأمور في حد ذاتها ليست لأجل ما هو خير، بل هي أمور مستنذدة»^(٣).

الحقيقة أن ما ذهب إليه لرسطو السابق لابن خلدون بنحو ألف سنة هو اقتراب من الفهم الخلدوني في الصورة وليس المضمون، ولعلنا لا نبتعد عن الحق إذا قلنا إنّ الفهم الخلدوني لهذه الوظيفة من وظائف الفن لم يصبح واضحا إلا في القرن العشرين، ولذلك سيكون من غير المستهجن ألا نجد من عبر عن هذه الوظيفة التعبير الخلدوني ذاته.

من الذين اقتربوا من هذه الوظيفة فيلسوف العمال الماركسي إرنست فيشر الذي اعتمد على شريكة الأيديولوجي برولد بريخت إلى حدّ ما في لايضاح هذه الوظيفة،

(١) ابن خلدون: المقدمة - بـ ٥ - فـ ١٧ - من ٤٠١.

(٢) مـ ٣ - ذاته.

(٣) لرسطو: في السيملة - من ٤٣١.



فاقتبس قوله: «إنَّ مسرحنا يجب أن ينْتَهِي رَعْشَةَ الفهم، وأن يدرب الناس على متعة تغيير الواقع. فلا يكفي أن يعرِّف جمهورنا كيُفٌ تحرر بروميثيوس فقط، بل عليه أن يتدرَّب على اللذَّة في تحريره، يجب علينا أن نعلمُه كيُفٌ يشعر بكل الفرحة والغبطة اللتين يشعر بها المخترع، وبكل النصر الذي يشعر به المحرر»^(١).

استند فيشر إلى أيديولوجيته فأراد توظيف الفن في «تحقيق التوازن في الحياة» عن طريق تدريب الناس على متعة تغيير الواقع. وعلى النحو ستكون وظيفة الفن عند فيشر وبريخت قريبة جدًا من وظيفة الفن الثانية عند ابن خلدون، وربما ستكون وظيفة الفن التي أشار إليها ابن خلدون نتيجة لهذه الوظيفة بمعنى من المعاني.

ثالثاً: اللهو واللعب

وظيفة الفن الثالثة التي وقف عندها ابن خلدون هي اللهو واللعب. وهذه الوظيفة أيضًا من الوظائف التي وقف عندها كثيرًا من فلاسفة الفن والجمال. قد تبدو هذه الوظيفة إشكالية ولكنها مع ذلك توجد في قراره أنفس المتألقين لدى معايشة كثيرٍ من أنواع الفنون. ذلك أننا إذا ما نظرنا إلى جملة ضروب الفن لوجدنا أنَّ ممارسة معظمها بإدعا وتكلقًا، يمكن أن تتخذ في أحد أوجهها سمة اللهو واللعب. على أنَّ اللهو واللعب مقصودان، موجهان، يشتَّبان إلى غاية معينة، هي تحصيل المتعة واللذة، لا محض اللهو واللعب اللذين لا غاية لهما إلا ذاتهما، وبذلك تتحوَّل المعايشة الفنية من بعدها الجمالي إلى بعد عامٍ يندرج كل الناس في إطاره، وفي ذلك يقول الفيلسوف:

«وأمعنوا في اللهو واللعب، واتخذت آلات الرقص في الملبس والقضبان والأشعار التي يترنم بها عليه، وجعل صنفاً وحده، واتخذت آلات أخرى للرقص تسمى بالكرج، وهي تماثيل مسرجة من الخشب، معلقة بأطراف أقبية يلبسها النسوان، وبحاكين بها امتطاء الخيل، فيكرون ويفرُّون ويثاقفون، وأمثال ذلك اللعب المعد للولائم والأعراس، وأيام الأعياد ومجالس الفراغ واللهو»^(٢).

انتبه أرسطو إلى هذه الوظيفة قبل ابن خلدون، ولكنه كان أبعد قليلاً عن مناخ الكلام الذي جاء به الفيلسوف العربي إذ كانت الوظيفة عنده هي الترفيه واللهو. وإذا كان ابن خلدون قد بدأ من تقرير الوظيفة فإنَّ أرسطو بدأ الكلام في الوظيفة بالرد على من يمكن أن يستذكر أن يكون الترفيه واللهو وظيفة الفن أو الموسيقى على نحو خاص.

(١) لرنست فيشر: ضرورة الفن – ترجمة الدكتور ميشال سليمان – دار الحقيقة – بيروت – د.ت – ص ١١.

(٢) ابن خلدون: المقدمة – ب٥ – ف٢٢ – ص ٤٢٧ – ٤٢٨.



ولذلك بدأ الحديث فيها بتساؤل استنكارٍ قائلًا: هل يمكن أن يكون «اللهُ وترويح النفس»^(١) من وظائف الموسيقى حقاً؟

لقد وجد أرسطو أنَّ الجوab كامن في حقيقة شائعة وهي أنَّ «المرء يعمد إليها — الموسيقى — لأجلها كما هو يعمد إلى السبات^(٢) ونشوة الخمر»^(٣). وهذا التقرير لهذه الوظيفة حسب وجهة النظر الأرسطية قريب أيضاً من الوظيفة الرابعة من وظائف الفن عند ابن خلدون، وهي ما سنتحدث عنه الآن.

رابعاً: ملء الفراغ والفرح

الوظيفة الرابعة للفنٌ عند ابن خلدون هي ملء الفراغ والفرح، وهي وظيفة نستطيع اشتقاها من الشواهد السابقة لفلاسوفنا، إضافة إلى قوله عند حديثه عن الغناء: «وهذه الصناعة آخر ما يحصل في العمran من الصنائع لأنها كمالية في غير وظيفة إلا وظيفة الفراغ والفرح»^(٤).

يبدو ما بينَ هذه الوظيفة والوظيفة الأولى من تشابه، إلا أنَّ الفرق بينهما أنَّ هذه الوظيفة موجَّهة إلى ملء فراغ المرء بعد خلوصه من صنوف مشاغل الحياة. أمَّا الوظيفة الأولى فهي غير موجَّهة لملء الفراغ وحسب، لأنَّها تعني فيما تعنيه تخصيص وقت للممارسة الفنية لما لهذه الممارسة من متعة، أمَّا الفرح الذي ينتج عن هذه الممارسة فلا يتأس من إدراجه ضمن هاتين الوظيفتين.

انتبه أرسطو إلى هذه الوظيفة، وقد بدأ الحديث في مناقشتها بالتساؤل أيضًا فقال: «أم هل تفيد — الموسيقى — في التسليات فتزیدها تفعلاً؟»^(٥).

حتَّى يجِبُ أرسطو عن هذا السؤال بناقهه من جوانبه المختلفة، فيرى أنَّه إنْ كان تهذيب الأخلاق من وظائف الفن فإنه «لا يخفى على أحد أنَّ اللهُ ليس الغاية التي يفرض تهذيب الأخلاق لأجلها»^(٦). لأنَّ تعلم الموسيقى ضرب من ضروب التعلم، طلب

(١) أرسطو: في السياسة — ترجمة الأب أوغسطين بربارة البولسي — اللجنة اللبنانيَّة لترجمة الروائع — بيروت — ١٩٨٠ — من ٤٢١.

(٢) السبات بمعنى الاسترخاء للملائمة والنشوة وليس السبات بمعنى السكون وعدم الحركة.

(٣) أرسطو: في السياسة — من ٤٣٠.

(٤) ابن خلدون: المقدمة — بـ٥ — فـ٣٧ — من ٤٢٧ — ٤٢٨.

(٥) أرسطو: في السياسة — من ٤٣٠.

(٦) م. م — من ٤٢١.



للعلم، ومتى كان طلب العلم أو التعلم لهواً ولعباً؟ إنَّ انكباب الأطفال على العلم إذ «ليس لعباً، إذ العناوِيْن والكُّدُّ يلازمان التعلم»^(١).

ثم لا يليث أن ينظر إلى الأمر من زاوية أخرى فيرى أنَّ الموسيقى تقوم بوظيفة التسلية للأطفال لأنَّه «لا يليق أن ينصرف الأولاد ومن داناهم سنَا إلى التمتع بتسليات المتكلمين، لأنَّ الكمال لا يلائم شيئاً من الأشياء الناقصة»^(٢). ومن ثمَّ فإنَّ الموسيقى والفن عامةً قادرةً على تقييم التسلية الخاصةً بالأطفال إلى جانب تعلمهم لها.

شارل لاو وقف أيضاً عند هذه الوظيفة، بل رأى أنَّ الوظيفة الأولى للفن في الحياة هي «أنَّ ينسينا الحياة بواسطه اللعب، فتأمل الجميل إذن مسلاة، أو انتلائق، أو رغَد، أو ترف»^(٣). وبحيلنا في أصل هذه الوظيفة إلى كانت الذي أكدَ هذا التجرد، وإلى سبنسر وشيلر اللذين أرادا أن «يفسراً الفنَ كله على أنه صورة علياً من صور اللعب»^(٤). ولكن لاو لا يقف عند هذا الحد، على الأقل في بسط هذه الوظيفة للإيضاح، فيرى أنَّ هناك عوامل عدَّة معقدة تدخل في هذه الوظيفة التي هي اللعب والتسلية، «من بينها قبل أي شيء القاعدة المقبولة والتسلية»^(٥). ويستند في الإيضاح إلى أنَّ فلوبير يرى أنَّ «الفن لعبٌ يتَّخذ شكل نظامٍ»، بينما يرى لامارتين أنَّ هذا اللعب بالفن «يتَّخذ شكل التسلية»^(٦).

نظر إرنست فيشر إلى وظيفة ملء الفراغ والفرح من زاوية أخرى، هي ما يعنيه ملء الفراغ والفرح. إنَّ الفراغ في حياة الإنسان مدعاة لفقدان التوازن، ولذلك بدأ فيشر الكلام في هذه الوظيفة من تأكيد قول كوكتو: «سيختفي الفنُ بمقدار ما تتحقق الحياة مزيداً من التوازن»^(٧). وكأنَّه يريد أن يقول لنا إنَّ دور الفن أو وظيفته بالمعنى الذي أراده هو إحلال التوازن في الحياة، ولذلك كلما تحقق مزيدٌ من التوازن في الحياة مال الفن إلى الأضمحلال والاختفاء. ولذلك قال: «إنَّ الفنَ وسيلةٌ بعطايا الإنسان توازناً في

(١) م. من – ذاته.

(٢) م. من – ذاته.

(٣) شارل لاو: مبادئ علم الجمال – ص ٣٣.

(٤) م. من – ص ٣٣.

(٥) م. من – ص ٣٤.

(٦) م. من – ذاته.

(٧) إرنست فيشر: ضرورة الفن – ص ٧.



العالم الذي يحيط به»^(١). وتحسباً من الظن أنَّ الفنَّ سيندثر أو يضمحلُ يرى فيشر أنه «من غير المستطاع الأمل بأن يسود توازن دائم بين الإنسان والعالم حتى في المجتمع الأكثر تطوراً... فإنَّ هذه الفكرة توحى أيضاً بأنَّ الفنَّ لم يكن ضرورياً في الماضي وحسب بل سيقى كذلك في المستقبل أيضاً، وعلى الدوام»^(٢). وبهذا الفهم لوظيفة الفن يقترب فيشر كثيراً من نظرية ابن خلدون في نشأة الفن وأضحملاه، المتواشجة مع نظرية في تطور العمران وعمر الدولة.

خامسًا: إكساب العقل وإغناه التجربة

لعلَّ هذه الوظيفة؛ إكساب العقل وإغناه التجربة، هي أكثر وظائف الفنِّ أهمية، لأنَّ ثمرتها بناء العقل وتوسيع أفقه بما يرفده ويقدم له من خبرات وتجارب يصطنعها الفنان من ذاته، أو يستند فيها إلى خبرات غيره وتجاربهم حتى تصل إلى المتألق لقمة سائغة، ما عليه إلا أن يتذكرها بقليل من عنائه، ويعتبر بها في تجاريته وحياته، وقد خصَّ ابن خلدون هذه الوظيفة بالفصل الأخير من الباب الخامس، والذي عنوانه: في أنَّ الصنائع تكسب صاحبها عقلاً، والصناعات عند ابن خلدون، وفي القافية العربية حينها تعني فيما تعنيه الفنون، ولذلك أضاف ابن خلدون في العنوان: وخصوصاً الكتابة والحساب.

ومما يقولُ في ذلك، بعد أن بيَّنَ أنَّ النفس الإنسانية المكتملة أو السُّوية يجب أن تستفيد من كل علم ونظر: «إنَّ النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوَّة، وإن خروجها من القوَّة إلى الفعل إنما بتتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثمَّ ما يكتب بعدها بالقوَّة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فيكون ذاتاً روحانية، ويستكمل حينئذ وجودها، فوجَّب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً. والصناعات أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانونٌ علميٌّ مستفادٌ من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التجربة تقيد عقلاً، والحضارة الكاملة تقيد عقلاً لأنَّها مجتمعةٌ من صنائع في شأن تدبير المنزل ومعاشرة إبناء الجنس وتحصيل الآداب..... والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادةً لذلك، لأنَّها تشمل على العلوم والأنظار بخلاف الصنائع، وبيانه أنَّ في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس ذلك دائمًا فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي، الذي

(١) م. س - ذاته.

(٢) م. س - ص ٧ - ٨.



يُكسبُ العلوم المجهولة، فيكسب بذلك ملائكة من التَّعْقُل تكون زِيادة عقل، ويحصل به قوَّةً فطنة وكيس في الأمور لما تعوده من ذلك الانتقال»^(١).

نظرًا لما لهذه الوظيفة من أهميةٍ وخطورة فإنه من غير المستغرب أن نجد ذكرها عند معظم فلاسفة الفن والجمال الذين تحدثوا في وظيفة الفن. فإذا رجعنا إلى ما قبل ابن خلدون وجدنا أن أفلاطون واحدٌ من أوائل الفلسفات الذين أشاروا إلى هذه الوظيفة، إذ انتلاقاً من هذه الفكرَة حرص أفلاطون على جمهوريَّته وعلى المواطنين الذين يعيشون في كنفها، حتى لا يترك الحبل على الغارب فقد أثر أن يكون الفنانون الذين يعيشون في جمهوريَّته ويمارسون نشاطاتهم الإبداعيَّة فيها من أهل التقى، الذين يمكن أن يعوَّل عليهم في كشف مواطن الجودة والجمال، كي يتبنَّى لأفراد الجمهوريَّة أن ينشروا نسأةً قوية، بعيدة عن الزَّلل والفساد، فأعلن قائلاً: «يجب علينا أن نستدعي فبيين^(٢) من طراز آخر، فيتمكنون بقوَّةٍ عبريتهم من اكتشاف آثار الجودة والجمال، فينشأ شبابنا بينهم في موقع صحيٍّ، يشربون الصَّلاح من كلِّ مربعٍ تتبعث فيه أي الفنون، فتوثُّر في بصرهم وسمعهم كسمات هابئة من مناطق صحيَّةٍ، فتحملهم منذ حداثتهم، من دون أن يشعروا، على محبة جمال العقل الحقيقي، والتَّمَثُّل به، ومطاوعة أحكامه»^(٣).

لا شكَّ إذن في أنَّ للآثار الفنِّيَّة قدرةً ما؛ ظاهرةً أم خفيةً، تمكنَّه من ولوج أعماق النَّفْس الإنسانية، ليفعل فعله، وإنْ كان من غير المهمَّ هنا أن نعرف إن كانت الفنون وحدها هي التي تمتلك هذه القدرة أم لا، فالملهمُ هو أنها موجودة، وهي التي تجعلنا نحنَّ الهمَّات إجلالاً للآثار الفنِّيَّة الشامخة، فنجدنا عندما نتأمل مثل هذه الآثار الفنِّيَّة تهزُّنا رعشةً امترجت فيها ضربٌ العواطف والمشاعر، من خوف وإجلال، ولذَّةٍ ومنتعة... وهي لذلك تترك أثراً بالغاً فييناً، بعد أن تزِّرَّ البهجةُ واللذَّة في نفوسنا، حتى وإنْ كانت تصوَّرَ مناظرَ أو وقائعٍ مخيفَةً مرعبةً، فإنَّها تثير لذَّة التَّذوقِ الجماليِّ، وهي لذَّةٌ تختلف عن ضربٍ للآذان الأخرى، «فلهذا نفرد لهذيب الموسيقى شأنًا خارقاً، فإنَّ الإيقاع واللحن يستقران في أعماقِ النفس، ويتأصلان فيها، فيبعثان فيها ما صحباه من الجمال، فيجعلان الإنسان حلو الشمائل إذا حسنت ثقافته، وإلا كان الحال بالعكس... ومن حسنت ثقافته الموسيقية فله نظر ثاقبٌ في تبيين هفوات الفنِّ وفساد الطبيعة،

(١) ابن خلدون: المقدمة – بـ ٥ – فـ ٣٢٨ – ص ٤٢٩.

(٢) الفنون: الفنانون، وسيبيو ذلك من خلال تتمة النص.

(٣) أفلاطون: الجمهورية – ترجمة حنا خباز – كـ ٣ – ص ٩٤.



فيُنَفِّدُها ويُمْقِنُها مَقْنًا شَدِيدًا، وَيَهُوَ الْمُوْضُوعَاتُ الْجَمِيلَةُ، وَيَفْتَحُ لَهَا أَبْوَابُ قَلْبِهِ، فَيَتَغَذَّى بِهَا، فَيَنْشأُ شَرِيفًا صَالِحًا^(١).

لم يبتعد أرسسطو عن هذا التصور لمهمة الفن ووظيفته ذلك أنَّ المشكلة الأساسية التي ناقشها ليست قدرة الفن أو الموسيقى على القيام بما يتوقع منها من وظائف، وإنما المشكلة كامنة في وجوب تعلمها أو عدم وجوبه من أجل تلبية هذه الوظائف. وليس هذا بمستغرب على فيلسوف مغرق في جديته، حتى إنَّنا حتى تمثَّله ركزوا على ملامح الجديَّةِ عنده أكثر من تركيزهم على أيٍ ملمح آخر من شخصيَّته، ولذلك نجده يختتم مناقشته لوظائف الفن بتفضيله الجد على اللهو، وتحديد الهدف والsensei له بعيداً عن الطرق الملتوية؛ اتجه إلى هدفك من دون مواربة ومن دون إضاعة أي وقت. فيقول: «في وسعنا أن نستدعي حسنا في الآلهة: فزُفْسُ نفسه في عرف الشعراء لا يغنى ولا يلعب بالقيثار، لا بل إننا نستصغر قدر المغنفين والعازفين، ونعتقد أنَّ المرء لا يعمد إلى الغناء إلا ثملاً»^(٢). فالحياة في نظره لا تنتظر الثمل ولا اللاهي، ولكنَّه لا يقف هنا موقفاً حاسماً أيضاً، فيرى أنَّ هذه المسألة تستحق مزيداً من البحث، فيقول: «ولكن ربَّما تربَّ علينا في المستقبل النظر في هذه الأمر»^(٣). ولكنَّه مع ذلك لا يترك هذه الفكرة من دون إجابة أو متابعة فيرى أنَّه لو كان الأطفال يتعلمونها صغاراً ليلهموا بها كباراً لما كانوا مضطرين إلى ذلك لأنَّه من الممكن أن يحققوا اللهو والمتاع من دون تعلم الموسيقى أو الفن بالاعتماد على من تعلم والاستماع منه، فالغاية من تعلم الفن إنَّ أن يفرِدوه من الوقت ما يغنى فكرهم وعقلهم^(٤).

بعد اثنين وعشرين قرناً من أفلاطون وأرسسطو، وبعد نحو نصفها من ابن خلدون جاء شارل لاو ليقول بالوظيفة ذاتها جاعلاً الحديث عنها في وظيفتين الأولى هي التحسين والثانية هي التقوية. يسمى لاو وظيفة التحسين بـ«وظيفة السُّمُو بالفكرة»، أو علاقة السُّمُو بالفكرة. ويرى أنه «منذ أفلاطون وعلى الرغم من وجود فنون واقعية فإنَّ عدداً كبيراً من النظريَّات المثلَّاثة تمدح هذه الوظيفة الوحيدة التي تليق بالفن». وهي تقىض الوجوبية المعاصرة، الملزمة دائمًا بالواقع، أو على الأقل مبدئياً^(٥). ويرى أنَّ

(١) م. من – من ٩٥.

(٢) أرسسطو: في السلسلة – من ٤٣١.

(٣) م. من – ذاته.

(٤) م. من – ذاته.

(٥) شارل لاو: مبادئ علم الجمال – من ٣٥.



الروايات القديمة من أعمال الفروسية، وروايات جورج صاند، والروايات التي يقولون عنها إنها للفتيات الشابات، ومعظم الصور الملونة، إنما هي تجميل أو تحسينٌ خياليٌ للواقع.

أما التقوية فيرى لاو أنها آخر وظائف الفن، ويضيف مبيناً أنَّ هذه الوظيفة هي رسالة العمل الفني، وهي «تنمية الحياة الواقعية أو تقويتها كما هي في الحقيقة»^(١). وإذا نظرنا إلى حيوة جويو، وطبيعة لين، وواقعية زولا، ووجودية سارتر، لوجدنا أنَّها كلُّها كما يرى لاو تفترض أنَّ كلَّ فنٍ إنما هو عرض الحقائق وتقويتها. ولكن من غير دون أن تبدل في جوهرها أيَّ تبدل.

هذه الوظيفة الرسالية ليست ذاتَ بعد واحدٍ كما في بعد الوظائف الأخرى، إنَّها ذاتَ مهامٍ جزئيةٍ متعددةٍ، وغياراتٍ تعلُّقُ عليها.

أولَ ما يُخطرُ في البال هو أنَّ هذه التنشية والتقوية تكون كي تنعم الحياة بالاحتفاظ بصورتها من غير تشويهٍ، ثمَّ تقويتها عند الضرورة، مهما استطعنا إلى هذين الأمرين سبلاً.

ثانيَ ما تقوم به التنشية هو «تقوية الوعود بالسعادة، الذي هو الجمال»^(٢). والأمثلة التي أكد بها لاو العمل لهذه الغاية هو أنَّ ستاندال ظلَّ ينفخ من روحه في تاليفه من غير أن يمدح نفسه، وقد أراد موبسان أن يصف الحقيقة بصورة موضوعية وحيادية، ومن موئذنين إلى بروست يحمل الأدب الفرنسي بعدَ كبيرٍ من الأنانيين الخطيرِيِّين الشأن.

الحقيقة أنَّ لاو كان يدور حول الفكرة الأساسية لوظيفة الفن في إغواء العقل وإيساب التجربة، لأنَّه يتحدث عن وظيفة الفن من وجهة نظره ولا يشرح وظيفة الفن عند ابن خلدون، أمَّا إرنسنت فيشر فقد كان أكثر افتراضاً من ابن خلدون، لأنَّ وظيفة الفن الأساسية حسبما يرى «بالنسبة لطبقة مُعَدَّة للتغيير العالم ليست وظيفة خلق السحر وإنما هي التدوير والحفز إلى العمل... ذلك أنَّ الفنَ من دون هذه البُقَيَّةِ من طبيعته الأصلية يكفي عن أن يكون فناً»^(٣).

(١) م. من - من .٣٦

(٢) م. من - من .٣٦

(٣) إرنسنت فيشر: ضرورة الفن - من .٧



سادساً: التحكم بالانفعالات وتجيئها

الوظيفة السادسة من وظائف الفن عند ابن خلدون، وهي الأخيرة، يمكن تسميتها وظيفة التحكم بالانفعالات وتوجيهها، ويمكن أن نسمى هذه الوظيفة أيضاً وظيفة تطهير الأهواء وتحسينها حسبما أراد أرسسطو الذي رجع إليه ابن خلدون لتوضيح هذه الوظيفة، ولكنه لم يقترب من كلام أرسسطو في هذه الوظيفة.

يمكنا أن نستخدم المعنى الأرسطي إذ حملناها هذه الوظيفة على التّعليم، إذ الفن لا يقوم بإقصاء المشاعر والانفعالات السلبية وحسب، بل يتعدّى ذلك إلى تنمية الانفعالات الإيجابية. وقد أكد ابن خلدون هذه الوظيفة لما سمع ورأى من استخدام الموسيقى والغناء والشعر في الحرب، وتأثير هذه الفنون تأثيراً فعالاً. في إثارة الحماس والشجاعة في نفوس المحاربين، ودفعهم إلى الاستبسال والاستماتة في القتال، وليس هذا فحسب، بل وفي نفس الوقت فإنَّ الموسيقى والغناء يجعلان الرُّعب والهلع يدبّان في نفوس الجيش المعادي. وقد تحدث الفيلسوف عن هذه الوظيفة مبيّناً أبعادها وأسبابها، مدعِّماً كلامه بالشواهد فيقول:

«من شارات الملك اتخاذ الآلة في نشر الألوية والرّأيات وقرع الطُّبول والنُّفخ في الأبواق والقرون، وقد ذكر أرسسطو في الكتاب المنسوب إليه في السياسة أنَّ السُّرْ في ذلك إرهاب العدو في الحرب، فإنَّ الأصوات الهائلة لها في النفوس بالرُّوعة، ولعمري إنَّه أمرٌ وجданٌ في مواطن الحرب يجده كل أحد من نفسه، وهذا السبب الذي ذكره أرسسطو إنَّ كان ذكره فهو صحيح ببعض الاعتبارات، وأمام الحق في ذلك فهو أنَّ النفس عند سماع النغم والأصوات يدركها الفرح والطرب من دون شك، فيصيب مزاج الروح منها نشوة يستسهل بها الصعب، ويستوي في ذلك الوجه الذي هو فيه، وهذا موجود حتى في الحيوانات العجم بانفعال الإبل بالحداء، والخيل بالصغير والصريح كما في الغناء، وأنت تعلم ما يحدث لسامعه من مثل هذا المعنى، لأجل ذلك تتحذ العجم في مواطن حروبهم للآلات الموسيقية، لا طبلولاً وبوقاً، فيتحقق المعنون بالسلطان في موكبه بالآلة، ويغدون فيحركون نفوس الشجعان بضربيهم إلى الاستماتة».

ولقد رأينا في حروب العرب من يتغنى أمام المواكب بالشِّعر ويطرب، فتجيش همم الأبطال بما فيهم، ويسارعون إلى مجال الحرب، وينبعث كل قرن إلى قرن، وكذلك زناته من أمم المغرب ينقدم الشاعر عندهم أمام الصُّفوف ويتغنى فجرك بغنائه الجبال الرُّواسي، وينبعث على الاستماتة من لا يظنُّ بها، ويسمون ذلك الغناء (ناصو كايت) وأصله كله فرحة يحدث في النفس فتنبعث عنه الشجاعة، كما تتبّع عنه نشوة الخمر بما حدث عنها من الفرح، والله أعلم»^(١).

(١) لم يترجم هذا الكتاب، وكذلك عشرات كتبه الجمالية، باستثناء الثلاثة السابقة التي أشرنا إليها.



أفلاطون قبل تلميذه أرسطو انتهى إلى هذه الوظيفة، ولكنَّ ربطها بالموسيقى، في حين ربطها أرسطو بالمسرح، إذ في مكنته الموسيقى كما رأى أفلاطون أنَّ ثالثَنْ قسوة الإنسان، وأنَّ تحدَّ من سطوة غضبه، ونزق انفعالاته، «فحين يسلم الإنسان نفسه للموسيقى، ويقبل عن طريق الأذن أن تغيب على نفسه سبُول الأنغام الشجنة البدعة، ومرنما هائما بالألحان، فمهما يكن في إنسان كهذا من النزق الشديد القسوة كالفولاد فإنه يلين ويصير حرًّا بدل كونه قسماً غير نافع، وإذا تابَ على ذلك منذ طفوته من دون فتور، وسرَّ به نفسه، أذاب فعل الموسيقى ما فيه من نزقٍ وغضبة، وحلّها تحليلاً ولطفاً أخلاقه تلطيفاً تاماً، فيستحصل من أعماق نفسه جذور طبعٍ غضوبٍ، وبجعله محارباً دمثاً»^(١).

لم يكتف أفلاطون بتوضيح هذه الوظيفة من ناحية الموسيقى بل انتقل إلى المسرح والتمثيل إذ أراد من الأطفال أن «يمثلوا منذ حادثتهم ما ينطق على مهنتهم، كتمثيل الرجل الشجاع الرَّئِيزَينَ المتدينِ الشَّرِيفَ»^(٢)، وما مائل هذه الأدوار مما يتترك الآثار الحسنة، ويزرع الصفات الحميدة، ويخلق المواطن الصالحة والحاكم السوي الصالح.

لم يذهب أرسطو أبعد مما ذهب إليه أفلاطون في تحديد هذه الوظيفة، ومع ذلك فقد طارت شهرة أرسطو بقوله بهذه الوظيفة فيما لم يذكر أفلاطون بها، وأكثر ما اشتهر عن موقف أرسطو من وظيفة الفن هو قوله الشهير جداً الذي أطلقه في كتابه فن الشعر عن دور الدراما في تطهير الأهواء أو تصفية الانفعالات.

تحدث أرسطو عن التطهير في أكثر من كتاب، وفي أكثر من موضع، ربما يكون المشهور منها ما جاء في كتابه فنُ الشعر، ففي هذا الكتاب عرض للتطهير في الفصلين السادس والحادي عشر، ولكن على نحو سريع. ولكنَّ توسيع في ذلك في كتابه في السياسة في الفصول الرابعة والخامس والسادس والسابع على نحو متواتٍ بين هذه الفصول، وكذلك فعل في كتابه في البلاغة.

تطهير الانفعالات عند أرسطو وظيفة أساسية للفن، وهي من أكثر وظائف الفن أهمية إن لم تكن أهمها على الإطلاق. وهي في حقيقة الأمر وظيفة جمالية نفسية أخلاقية اجتماعية تربوية، بل هي أيضاً وظيفة علاجية. ذلك أنَّ الفن وخاصية المسرح يتغلغل في أعماق النفوس فيسري فيها ليس بحسب منها الانفعالات الشريرة، والأفكار الخاطئة، والإلتوافع الشريرة... أي إنها بذلك إمام يعيد إلى النفس توازنها أو أنه بينيتها بناء متوازننا.

(١) أفلاطون: الجمهورية – ترجمة حنا خباز – ك٣ – ص٨٦.

(٢) م. من – ك٣ – ص٨٧.



هذه الوظيفة وَجَدَتْ صداتها الكبير في تاريخ الفكر الجمالي حتى نكاد لا نجد متحداً في وظيفة الفن لم يقف عندها ويستهملها ويطرورها أو يقْمِها مثلما هي عند أرسطو، وهذا شارل لالو ينطلق في تبيان هذه الوظيفة من أرسطو مقرراً أنه سَمَاها «تطهير الأهواء أو تنطيفها»، ثم يمضي متابعاً أنَّ أرسطو يقول: «إنَّ المأساة تستند بوساطة صورٍ غير مؤذية، الحاجة التي نحسها لمعاناة الإنفعالات العنفية، لا تعرض لنا الحياة الاجتماعية بصورة عاديَّة مناسبات لها كافية: الذعر، والشُفقة، ونستطيع أن نأتي على ذكر كثير غيرهما، وقبل أي شيء الحب»^(١).

يعلق لالو على هذه الوظيفة الأرسطية قائلاً: «العمل الفنِّي الذي يكون من هذا النوع يقوم بوظيفة إيجابيَّة، هي وظيفة الإنقاذ والمناعة الأخلاقية، كما يفعل في الجسم تلقيخ لإيقاف المرض، أو إدخالِ مصل مخفي»^(٢). ويقدم لنا بعض الشواهد والأمثلة الشارحة لهذه الوظيفة فيقول: «يؤكد جوته أنَّ كتب آلام فرتر ليتخلص من أفكار ثابتة عاطفية، ومن اندفاعات للانتحار. ويتكلم ألفرد دي موسبيه على هذا النحو في ثلاثة من لياليه»^(٣).

يرى لالو أنَّ هذه الوظيفة المدرسية الشهيرة التي مارسها جوته بوعي شديد غير مفهومية من الباحثين حق الفهم، بل «إنَّهم يحرقونها عن معناها الصَّحِيح»^(٤)، ويتابع شارحاً مراده من تطهير الأهواء والإنفعالات قائلاً: «سواء أكان الباحث هو ليسنيغ أم كورنيل أم أرسطو نفسه فإنَّ قوام هذه الوظيفة لا يمنع من أن تمثل مبنِّيَاً في تقييم البقايا النفسيَّة على نحو أنها تخفف المؤلف، أو تخفف الجمهور من وزرِّ هذه البقايا، شريطة أن تكون هذه البقايا ذاتها أشدَّ ضرراً»^(٥).

أما الآلية التي تنتَ بها عملية التطهير وفقَ ما يرى شارل لالو، منتهاً للمبدع فقط، فهي «أنَّ المؤلف يودع أثره العاطف التي يريد طرد़ها من حياته، والتي قد تصيبه بوسواس خطير إذا لم يتخلص بذلك منها. وعلى هذا المنوال يجري كل حلم، أو كل هذيان، كما يرى فرويد، أو كما يفعل كل علاجٍ فiziائِي يرمي إلى طرد السُّموم من عضويتنا كما يرى الطبُ الحديث»^(٦).

(١) شارل لالو: مبادئ علم الجمال – من ٣٤.

(٢) م. من – ذاته.

(٣) م. من – ذاته.

(٤) شارل لالو: الفن والأخلاقي – ترجمة الدكتور عادل العوا – الشركة العربية لطباعة والنشر – دمشق – ١٩٦٥ م – من ١٦١.

(٥) م. من – ذاته.

(٦) م. من – ذاته.

خاتمة:

وظيفة الفن ليست المسألة الوحيدة من مسائل فلسفة الفن والجمال بالإطلاق، ولا عند ابن خلدون على وجه التحديد. إنها واحدة من عشرات مسائل فلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون، واحدة من مئات مسائل فلسفة الفن والجمال بالإطلاق. ولذلك إذا كان الحديث فيها منفصلة عن هذه المسائل أمراً ممكناً فإن الإمكانية نظرية أكثر من كونها عملية أو واقعية، لأنَّه من الصعب إن لم يكن من المتعدد الفصل بين بعض مسائل فلسفة الفن والجمال، ومنها مسألة وظيفة الفن المرتبطة بالإبداع طبيعة ونظريات، وبالتالي ممارسة ونظريات... وغير ذلك من مسائل فلسفة الفن والجمال.

وإذا كنا قد قارنا بينَ وظائف الفن عند ابن خلدون ووظائف الفن عند بعض فلاسفة الفن والجمال فإننا لم نقصد أن نُقدِّم إحصاء مقارناً لوظائف الفن بينَ ابن خلدون والإ فلاسفة عامةً، وإنما قصدنا أن نضع نظرية ابن خلدون في وظائف الفن في سياقها التاريخي بينَ نماذج من سبق في الحضارة اليونانية، ونماذج لاحقة في الحضارة الأوروبية المعاصرة.

لا شكَّ في أنَّ ثمةَ الكثير من النماذج الأخرى التي يمكن أن نقارن نظرية ابن خلدون في وظائف الفن بها، ولا شكَّ في أنَّ الكثير منها جدير بالذكر والبحث، ولكن من شبه المؤكد أنَّ النظريات التي قارنا ابن خلدون بها هي أبرز النظريات في وظيفة الفن وأكثرها شهرة.

نعني بذلك أنَّ التوسيع في الموضوع من مختلف الجوانب أمر ممكن، ويمكن أن يدرس من وجهات نظر مختلفة اختلاف تبادل المستوى واختلاف تعارض الجهة. ولكن إن كان اختلاف الرأي لا يفسد للود قضية فهل يمكن القول: إنَّ جواز اختلاف الآراء يعني أنها كلها صحيحة؟

مسألة شائكة ومهمة تستحق الوقف عندها، ولكن مهما كانت عليه الإجابات من تبادل واختلاف وتعدد فإنَّ الاختلاف سيظل موجوداً. فلنفكر إنَّ أيضاً في الأمر الواقع.



ثبت المراجع

- ١- خلدون (ابن): **تاريخ العلامة ابن خلدون** – دار الكتاب اللبناني – بيروت – ١٩٨٣.
- ٢- هنا الفاخوري وخليل الجر: **تاريخ الفلسفة العربية** – مؤسسة بدران وشركاؤه – بيروت.
- ٣- ج. دي. بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام** – ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٣٩.
- ٤- أفلاطون: **الجمهورية** – ترجمة هنا خباز – دار القلم – بيروت – ١٩٨٠.
- ٥- محمد عبد الله عنان: **ابن خلدون** – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – ١٩٥٣.
- ٦- لينست فيشر: **ضرورة لفن** – ترجمة الدكتور ميشل سليمان – دار الحقيقة – بيروت – د.ت.
- ٧- صفحات الآخرين: **علم الاجتماع** – المطبعة الجديدة – دمشق – ١٩٨٣.
- ٨- شارل لالو: **الفن والأخلق** – ترجمة الدكتور عادل العوا – الشركة العربية لطبعاً ونشر – دمشق – ١٩٦٥ – ص ١٦١.
- ٩- أرسطو: **في السياسة** – ترجمة الأب أوغسطين بربارة البولسي – اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع – بيروت – ١٩٨٠.
- ١٠- عبد الرحمن بدوي: **مؤلفات ابن خلدون** – القاهرة – ١٩٦٢.
- ١١- شارل لالو: **مبادئ علم الجمال** – ترجمة خليل شطا – دار دمشق – سوريا – ١٩٨٢.
- ١٢- خلدون (ابن): **المقدمة** – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – د.ت.



أخبار التراث

التحرير



١٠

البرق المتألق في محسن جلق

بمناسبة احتفالية دمشق عاصمة الثقافة العربية سنة ٢٠٠٨ أصدر مجمع اللغة العربية بدمشق كتاب (البرق المتألق في محسن جلق) تأليف محمد بن مصطفى بن الرايعي (١١١٩ - ١١٩٥) وتحقيق الأستاذ محمد أديب الجابر. والكتاب في ٣٥٢ صفحة، وترجمة المؤلف كما نقل من كتاب (سلك الدرر) قال: «هو محمد بن مصطفى بن خداویردی بن مراد بن إبراهيم الشهير بالرايعي الحنفي الدمشقي الكاتب المنشئ الأديب، أحد الكتاب الماھرين بالفنون». ولد بدمشق في سنة تسع عشرة ومئة وألف، ونشأ بها، وأخذ الكتابة والمعارف عن أربابها، وخرج بذلك على يد محمد عاصم بن عبد المعطي أحد أعيان الكتاب بدمشق، ومهر بصناعتي: النظم والنشر، وصار يكتب الخطوط المتعددة كالرقعة، والديوانى، والقرمة، والسيقة، والنمسخى، وغير ذلك، وبرع باللغتين الفارسية والتركية، وصار مقاطعجباً (أى في المكتب الخاص لنظراء المالية العثمانية القديمة) بباب الدفترى في دمشق، وكانتا في أوّاق الحرمين المحترمين. وكان يغلب



على شعره الهجو، وله أهاج في الناس كثيرة، ونكت ونوادر مقبولة، وفي آخر أمره تراكمت عليه الأمراض والعلل والأذكار، وقل ما بيده إلى أن مات سنة ١١٩٥. وله من الآثار (البرق المتألق في محسن جلق) يحتوي على ذكر دمشق ورياضها وغياضها ونباتها؛ ورسائل أخرى في الأدب، وشعره كثير، قال:

وهناك سببان لتأليف هذا الكتاب:

الأول: «لعلت بالتنزه في حدائق الأدب وأزهاره، والنهل من سانع مناهله وأنهاره»، سبباً كتب التاريخ والأخبار، وما يتعلّق بالمدن والأمسار، وأحلاماً في الأفواه ذكرأ... جلق الفيحاء ذات الظلل، المرسومة بأنواع المحسن والجمال، التي ميزها الله تعالى بقوله: «إِنَّمَا ذَاتَ الْعِمَادِ، الَّتِي لَمْ يُخْلُقْ مِثْلَهَا فِي الْبَلَادِ».

والثاني: الحمية الوطنية، والغيرة العصبية.

وقد اعتمد المحقق في تحقيقه على ثلاثة نسخ خطية، وهي: مصورة مجمع اللغة العربية بدمشق، ونسخة مكتبة عارف حكمة، ونسخة مكتبة دار الكتب المصرية، وذيل المحقق الكتاب بجملة من الفهارس لأيات القرآن، والحديث النبوى، والأشعار، والأعلام، والأماكن، والكتب، والأمثال، وكل ما يرقى بالعمل إلى رتبة الرضا.

٢٠

وما دمنا نتحدث عن دمشق عاصمة الثقافة العربية سنة ٢٠٠٨ أصدرت وزارة الثقافة السورية - من جملة ما أصدرته - ثلاثة كتب تحمل في عنوانها اسم (دمشق):

الأول بعنوان: (نزهة الأنام في محسن الشام)

تأليف أبي البقاء عبد الله بن محمد البكري المصري المشقى (٨٤٨ - ٨٩٤) - (١٤٤٣ - ١٤٨٩م)، وقد وصفه المحقق الأول لكتاب نعمان الأعظمي «إنه من الكتب الطريفة التي عثرنا عليها بين مخطوطات بغداد: دار السلام، هذا الكتاب المسمى: (نزهة الأنام في محسن الشام)»، وقد وجده من الكتب الجامعة بين لذة الأدب، من منثوره إلى منظمه، وبين ملح التاريخ من خصوصه إلى عمومه، وفضلاً عما فيه من لذة وفائدة، فإنه يصلح أن يكون نموذجاً صحيحاً لروح الأدب في القرن التاسع الهجري.

ولما كانت (غروطة دمشق) - التي استوحى منها المؤلف موضوع كتابه - من أبدع مجالى الجمال الطبيعي في العالم، بل ربما كانت البقة المترفردة بجماليها في عصر المؤلف، فإن ما انطوى عليه هذا الكتاب من الكلام عليها، ووصف الشعراً والأدباء لأزهارها وأنمارها، والإشارة إلى ضواحيها ونواحيها، لمحًا بشوق الأبيب الإطلاع عليه، إن المدينة التي اختصها البكري بكتابه هذا هي أقلم مدينة ثبت عمرانها على وجه الدهر، ونقل الأعظمي كلمتى ياقوت الحموي في فضلها على



غيرها من بقاع الدنيا الجميلة كصعد سمرقند، وشعب بوأن، وجزيرة الأبلة. وقال ياقوت: رأيناها كلها، وأفضلها دمشق.

وقال الأستاذ خيري الذهبي الروائي السوري الذي قدم للكتاب وأعده للطباعة وضبطه، و فعل مثل ذلك في الكتابين الآخرين عن دمشق، قال عنه (نזהه الأنام): «الكتاب يتحدث عن دمشق، عن الشام، عن شامة الدنيا، ولكن لا، ليس هذا أهتم ما فيه، فهو يقدم لنا صورة عن الحالة الأكبية في ذلك العصر قبل قرون، وصورة عن الحالة الاجتماعية لمدينة دمشق في القرن الخامس عشر الميلادي عن دمشق قبل كارثة تيمورلنك التي ثلتها كارثة السلطان سليم بعد أقل من قرن تقريباً.

هذا النص بين يدي القارئ هو إعادة طباعة لكتاب نزهة الأنام في محسن الشام... وأنا حين أعيد طبع هذا الكتاب ضمن هذه السلسلة الميسرة... كل أملني هو أن أقدم صوراً مختلفة لمدينة دمشق وللشام، وصوراً تاريخية ولأدبية لهذه المدينة سنقرؤها ضمن هذه السلسلة من آفاق ثقافية دمشقية أملين أن تكون قد سددنا بعض الواجب علينا لهذه المدينة بمناسبة صدورتها عاصمة للثقافة العربية».

والثاني بعنوان: «حوادث دمشق اليومية»

جمعها الشيخ لأحمد البُتيري الحلاق (١١٥٤ - ١٢٧٥ هـ - ١٧٤١ - ١٧٦٢) ونَقَحْهَا الشِّيخ محمد سعيد القاسمي، وكالكتاب الأول قدم له وأعده وضبطه الروائي السوري الأستاذ خيري الذهبي ونشرته وزارة الثقافة السورية في سلسلة آفاق ثقافية دمشقية، سنة ٢٠٠٨، وقال: «هذا الكتاب هو إعادة طباعة لكتاب حققه محقق مصرى كبير هو الدكتور لأحمد عزت عبد الكريم، وفتقى له بمقدمة جليلة لباحث جليل، وختم الكتاب (بملحة الوداع) - كما يقول أبو حيان التوحيدي -: «كتاب نادر وعجب، يقْمِنُ لقارئ دمشق زمن انحطاط الدولة العثمانية، حيث لم يتبق منها إلا فقر وجوع وخنق وطاعون وجراد وخرافات».

شهادة رائعة كتبها رجل لا نعرف عنه الكثير إلا أنه حلاق غير متخلق، إنه كان (كاميرا) متقدمة صورت العصر في إخلاص، ويقول الدكتور المحقق لأحمد عزت عبد الكريم عن الكتاب: «هذا كتاب في تاريخ دمشق تضافرت على إخراجه ثلاثة جهود تنتهي إلى ثلاثة قرون متالية في دمشق والقاهرة»:

ألفه حلاق دمشقي في القرن الثامن عشر. وتناوله بالتفصي والتنهيib عالم من علماء دمشق في القرن التاسع عشر، ثم وقف على تحقيقه ونشره للناس مشتملاً بالتاريخ في القاهرة في القرن العشرين.

وها نحن في الهيئة العامة السورية للكتاب نعيد طبعه، ونقدمه للعامة من القراء في القرن الحادي والعشرين لنكون الجهد الرابع».



والثالث بعنوان: (دمشق فترة السلطان عبد الحميد الثاني)

١٢٩٣ - ١٣٢٥ هـ - ١٨٧٦ - ١٩٠٨ تأليف الدكتورة ماري دكран سركو، قدم له وأعده وضبطه، أيضاً الأستاذ خيري الذهبي، الروائي السوري، المهم بمadowon الأدب والترجمة والدراسات، والمشرف الآن على سلسلة آفاق ثقافية دمشقية، قال عن هذا الكتاب: «كتاب مفاجئ للقارئ العربي، فيه سنقرأ وجهاً آخر لدمشق وريفها، دمشق التي رزحت تحت الحكم العثماني لأربعة قرون، كان آخرها القرن الذي استسلمت فيه الدولة العثمانية المصعنة (الرجل المريض) الواقع لأن أحداً لا يدفعه فيسقط».

سنقرأ عن دمشق التي فقدت صناعة النسيج التي اشتهرت بها لنقرون أمم (الفابريكات) الأوروبية ووكالاتها المحليين، سنقرأ عن الربا والمرابين الذين انقلبوا كاهل الصناعي الصغير والفقير والفلاح، حتى انهارت تحت أقدامهم. سنقرأ عن نظام الامتيازات الذي منح لكل أوروبي أو متاورب أي سوري يهودياً كان أم غير يهودي محتًّم بنظام البراءات – الحمايات، الامتيازات التي منحها السلاطين لكل أو غاد أوروبا، فاستأسدوا على المواطن المحلي المiskin ونهبوه.

سنقرأ عن التوسيع العثماني في دمشق بعد هجرة الأقوام الذين كانوا ضمن رعايا الدولة العثمانية، ثم ضاعت بلادهم مع الهزائم التي حاقت بالدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، كتاب مفاجأة ومهم وجدير بالقراءة.

٣٠

صدر حديثاً عن دار إقرا للطباعة والنشر والتوزيع «تاريخ دمشق ومن حكمها من الملوك والأمراء والرؤساء»

جمع وترتيب خليل طيبا – الطبعة الأولى ٢٠٠٨ يقع الكتاب في ٩١٢ صفحة قياس ٢٥×١٧ سم يتناول هذا الكتاب تاريخ مدينة دمشق منذ الفتح الإسلامي وحتى الوقت الحاضر، ويعرض لما قاله الرسول محمد (ص) في مدينة دمشق من فضل وذكر، ثم يبحث الكتاب في تاريخ دمشق من خلال سرد ل بتاريخ ولاة وحكام وملوك دمشق وفتوحاتهم التي تخص المدينة، ويبحث في الأدوار التي مرت عليها، وفي الكشف عن أسماء الكثير من الأعلام.

ويتطرق الكتاب لأسماء مدينة دمشق وسبب تسميتها، كما وصف مدينة دمشق: أبوابها وأنهارها والأمم التي تعاقبت على سكانها ويتحدث عن حالة الشام قبيل الفتح الإسلامي، ويتكلم عن الغزوات وحالة دمشق في نهاية الدولة الأموية، والدولة العباسية وصلتها بدمشق ثم يتكلم عن الدولة الطولونية والدولة الإخشيدية والدولة الفاطمية والدولة السلجوقية والدولة



النورية والدولة المملوکية والدولة العثمانية حتى يصل إلى العصر الحاضر مع ترجم مسجدة لشخصيات الكتاب.

ثم يتحدث عن الأمم التي تعاقبت على سكني دمشق من الأمم القديمة، كالكنعانيين والأراميين والآشوريين والفرس واليونانيين والرومانيين حتى بني خسان. وأخيراً يتكلم عن حالة الشام قبيل الفتح الإسلامي وبعد الفتح، ويتكلم عن غزوتها والأمم التي تعاقبت عليها، فدمشق تمتاز عن غيرها من المدن في العالم، إذا ما زالت تحافظ على أصالتها التلدية وتقاليدها الأصلية. وبعد، فإن الكتاب يشمل سفراً رائعاً، وصفحة ناصعة للبياض في تاريخ دمشق، وآثارها العريقة، التي ماتزال باقية قائمة، شاهدة على عظمة دمشق في الأمس واليوم.

٤٠

صدر عن دار الزمان في جرمانا كتاب «بلاد الشام في ظل الدولة المملوکية الثانية»

«دولة الجراكسة البرجية» ١٣٨١-١٥١٧ م

تأليف الدكتور فيصل الشلبي الطبعة الأولى ٢٠٠٨ قياس ٢٤×١٧ سم
الناشر: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

يتناول هذا الكتاب قيام الدولة المملوکية الجراكسة وأصل الجراكسة من خلال الاعتماد على المصادر والمراجع الجراكسة، كما يتطرق لمعالجة الجهاز الإداري وتقسيماته فضلاً عن دراسة سلاطين المماليك الذين تعاقبوا على هذه الدولة حتى سقوطها، ويتناول نوابات بلاد الشام، وما شهدته من تطورات إدارية، وكيف تصرفت الإدارة المملوکية معها، ودراسة بنيتها الاجتماعية ود الواقع سلاطين المماليك حيالها.

ويتضمن أيضاً: ١- أصل الجراكسة وطبيعة حكم المماليك، والباطل السلطاني، وأرباب السيف والأقلام، ونوابة دمشق، والممالك الشامية وملحقاتها ونوابية غزة وحلب وحماء وطرابلس وصفد والكرك، ويستعرض للحياة الاقتصادية والاجتماعية في بلاد الشام، وموقف أمراء المماليك من العلم والعلماء، وأسماء الأمراء في النوابات منذ ٧٤٨ وحتى ٩٢٣.



يقول مؤلفه: لقد كلفه هذا البحث جهداً كبيراً حاول فيه تقديم صورة واضحة، عما دعاها التحليل والمقارنة والربط، وإطارها الإحاطة بأدق الأحداث وأكثرها أهمية جاء البحث في مقدمة وخمسة فصول:

شملت المقدمة أهمية البحث وإنشكاليته وأسباب اختياره.

أما الفصل الأول: فقد اقتصر على قيام الدولة المملوکية الجركسية وأصل العراکسة، من خلال الاعتماد على المصادر الجركسية، ونطرق إلى معالجة الجهاز الإداري وتقسيماته ووظائفه.

أما الفصل الثاني: فقد تناول نبابات بلاد الشام وما شهدته من تطورات إدارية طرأت إثر توالي بعض السلاطين المماليك.

أما الفصل الثالث: فقد عالج الجانب الاقتصادي ولاسيما واردات النبابات، وكيف تصرفت الإدارة المملوکية معها.

والفصل الرابع: نطرق إلى دراسة البنية الاجتماعية لنبابات بلاد الشام، مع إظهار العلاقات التي سادت خلال تلك الأيام.

أما الفصل الخامس: فقد تناول علاقات المماليك مع القوى الخارجية وأثرها السلبي في بلاد الشام.

اتبع المؤلف منهاجاً علمياً تاريخياً، حيث قدم دراسة أكاديمية متخصصة بالتاريخ الجركسي، وبذل جهداً كبيراً يشكر عليه.

٥٠

صدر حديثاً عن دار «ذو الفقار» باللاذقية كتاب «ما بعد الطبيعة» لـ أرسطوطاليس.

يقع الكتاب في ٢٣٨ صفحة قياس ١٤×٢١ سم.

التعريف بالمؤلف:

أرسطوطاليس (٣٢٢-٣٨٤) ق.م. مربى الاسكندر المقدوني، فيلسوف يوناني من كبار مفكري البشرية. تأثرت بوادر التفكير العربي بتأليفه الذي نقلها إلى العربية النقلة السريان،



وأهمهم إسحاق بن حنين وأم مُؤلفات أرسسطو «المقولات، والجدل، والخطابة، والسياسة والنفس، وما بعد الطبيعة».

يقول في المقالة الأولى:

«إن النظر في الحق صعب من جهة، وسهل من جهة، والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق، ولا ذهب على الناس كلهم، لكن واحد واحد من الناس تكلم في الطبيعة، وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئاً».

وأخيراً يقول:

وخليل أن تكون الفلسفة الأولى تستقصي القول في جميع الأشياء، فإنها تشتمل على جميع الميدانين وعلى ما هو عليه، فإنه بحق يستحق القراءة، لما فيه من الفلسفة الوجودانية الخلاقة والفكر الرفيع.

٦٠

صدر كتاب «وصف الهلال»

تأليف خليل بن أبيك الصفدي وجلال الدين السيوطي.

تحقيق وتقديم: هلال ناجي

توزيع: دار الهلال بدمشق

طبع سنة ٢٠٠٨ بدمشق. يقع الكتاب في ٧٨ صفحة قياس ١٧ × ٢٤ سم

يقول فيه:

كتاب وصف الهلال هذا الذي صنفه عالمان جليلان هما: الصفدي والسيوطى

والذى ينشر لأول مرة نشرة علمية. يقول العالمة صلاح الدين الصفدى:

صار قدرى كمثل قدر الهلال إن شعري قد حط سعري حتى

بعد أن كنت لاحقاً بالهلال ثم إتى زهدت في الزهد أيضاً

وقال الصفدى أيضاً:

قم بنا ثالثس الربيع جديداً

وتبدى الهلال مثل مقص

فأقد أخذت بروز الشتاء

فتحوة لقص نيل السماء



ويقول الإمام السيوطي:

فابني عند مطالعتي لكتبة الإمام صلاح الدين الصفدي رأيته أورد فيها عدة مقاطع من نظمه في وصف الهلال فجرتها في هذا الجزء، وضمنت إليه مقاطع لغيره، وسميت تاليفي هذا رصف اللآل في وصف الهلال.

والمحقق الأستاذ هلال ناجي من كبار المحققين العراقيين له أكثر من مئة وخمسين كتاباً من تأليف وتحقيق، وتشهد بذلك مؤلفاته العديدة فكان عملاً إبداعياً متميزاً.

٤٠

صدر ديوان «أبو هفان شاعر عبد القيس في العصر العباسي»

تحقيق الأستاذ هلال ناجي – توزيع دار الهلال بدمشق

طبع سنة ٢٠٠٨ يقع الكتاب في ٨٤ صفحة فیاس ٢٤×١٧.

التعريف بالمحقق: هو هلال ناجي عراقي الجنسية، عضو مراسل بمجمع اللغة العربية بدمشق، الرئيس الأسبق لاتحاد المؤلفين العراقيين، حائز على جائزة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تحقيق المعجمات.

التعريف بأبي هفان شاهر عبد القيس في العصر العباسي:

هو عبد الله بن أحمد بن حرب المهزمي المتوفى سنة ٢٥٥ هجرية.

كان أبو هفان شاعراً راوية إخبارياً نحوياً نافذاً، لذا تعدت الجوانب التي صنف فيها، وقد ضاعت هذه المصنفات ولم يصلنا إلا كتاب واحد هو:

١- «أخبار أبي نواس» الذي نشره محققاً الأستاذ عبد الستار فراج في القاهرة – دار مصر للطباعة.

٢- كتاب «صناعة الشعر» وهو كتاب كبير ذكره ابن النديم في الفهرست صفحة ١٨٢.

٣- كتاب «أشعار عبد القيس وأخبارها» ذكره النجاشي في «مجمع الرجال» ٣/٢٦٣.

٤- مجموع شعره صنعة يحيى بن علي بن المنجم بعنوان «أخبار أبي هفان وأشعاره» ضمن كتابه المفقود «الباهر في أخبار وأشعار شعراء الدولتين» ذكره في طبقات الشعراء

صفحة ٤١٠.



يقول فيه البكري في س茗 اللآلئ: شعره جيد إلا أنه مقل ومن شعره:
 فلن نسلى في الناس عنا فبنا طني الطنى والأرض ذات المناكب
 أضر بنا واليأس من كل جائب وليس بنا عيب سوى أن جوننا

وقال أيضاً:

أراك الهوى في لحظها لحظ عاتب
 سوى أنني مستشعر ثوب تائب
 فتفتح إلا عن دموع سواكب
 إذا غاض دمعي عند بعض المصائب

ولما شئت جيد الغزال وأعرضت
 فلم أدر ما الغبى ولا كنت متنبأ
 وما لحظتك العين مني بنظرة
 وإتي لأستدعى بك الحزن والبكاء

رحم الله أبا هفان فقد كان من بلباء عصره، عبقري الفكر وشاعرًا فذاً. ذا شاعرية خصبة في البلاغة والتعبير.

٤٨٠

صدر عن دار اليابس «ديوان الصاحب بهاء الدين علي بن عيسى الإربلي»
 المتوفى سنة ٦٩٢هـ. تحقيق: كامل سليمان الجبوري.
 يقع الكتاب في ١٣٦ صفحة قياس ٢٤×١٧ سم.

يبقو من قراءة كتبه أنه كثير المزاولة لشعر الشعرا، له دأب على سبر دواوينهم والإجادة فيها، وهذا يدل على خبرته التامة بهذه الصنعة، ومعالجته الطويلة لها، وذوقه المرهف فيها. كان مكثراً من الشعر، وله نظم وافر في مختلف الأغراض الشعرية، وله اهتمام باللغز والتشبيب بحسان الوجوه وهيف القلود، ولكن شاعرنا مع هذا كان يحتشم من نقل بعض ما قاله في الغزل، فتراه يعتذر بجملة عندما ينقل مقطوعاته التالية التي أولها:

جريمة من ساكني العراق حضرم نوار الهايم المشتاق



يقول الأستاذ عبد الله الجبوري: «كان الإربلي شاعراً مجيداً، وشعره يمتاز بالأصالة والقوة في الوجدانيات».

يقول الأستاذ محمد كمال حول شاعرية الإربلي:

قد زاد إعجابي بهذا الشاعر المجيد، إذ وقف شعره على مدخل البيت والثناء عليهم، فجاءت قصائده فهم لوحات وجاذبية تفاصيل بالليل والإخلاص والصدق والوفاء ونقططف هذه القصيدة

من شعره وهي من شعر الصبا: [من مجزوء الكامل]:

بـرـد بـثـفـرـك أـم كـلـسـات رـاحـ وـالـوـجـةـ أـم ضـوـءـ الصـبـاحـ مـهـمـهـ فـقـلـقـ الـوـشـاحـ أـفـدـيـهـ مـنـ شـاـكـيـ السـلـاحـ مـغـفـونـهـ المـرـضـىـ الصـحـاحـ أـنـتـىـ اـنـتـشـىـ سـمـرـ الرـمـاحـ دـةـ دـيـنـهـ حـبـ الـمـلاـحـ فـيـ حـبـهـ وـعـصـىـ الـلـوـاهـيـ	بـرـد بـثـفـرـك أـم أـقـاحـ وـالـشـعـرـ أـم لـيـلـ دـجـاـ كـافـيـ بـقـتـانـ الـحـاظـ شـاـكـيـ السـلـاحـ بـمـهـجـةـيـ جـمـلـ اـشـتـيـاقـيـ مـنـ سـقاـ بـامـنـ يـفـوقـ بـقـدـهـ رـفـقـأـ بـذـيـ كـلـفـ عـقـرـ صـبـبـ أـطـاعـ غـرامـةـ
--	--

وهو ديوان جدير بالقراءة إذ حوى أرق القصائد وألطف الأشعار التي تهتز لها أوتار القلوب، وتهفو لإنشادها النقوس.

